

„AETAS” – MELLÉKLET

II.



**NYIKOLAJ BERGYAJEV :
AZ EMBER RABSÁGÁRÓL ÉS
SZABADSÁGÁRÓL**

(részletek)

A tanulmányokat válogatta és fordította:

FARKAS ZOLTÁN

és

MIKOLA GYÖNGYI

A bevezetőt írta:

MIKOLA GYÖNGYI

A fordítás alapjául Nyikolaj Bergyajev: O robsztvoe i szvobode cseloveka c. munkájának a párizsi YMCA-PRESS-nél 1972-ben megjelent kiadása szolgált. Ez a kiadás az 1939-es fakszimiléje.

Az itt szereplő részletek az említett kiadás II. fejezetének 4-5. alfejezete [87-110.p.] és a IV. fejezete 1-2. alfejezete [205-222.p.]

A fordításban zárójelben közöltük az eredeti fejezetbeosztást. A II. fejezet 4-5-ös alfejezetét Farkas Zoltán, a IV. fejezetet Mikola Gyöngyi fordította.

A fordítást az eredetivel összevetette : Szőke Kata

A SZEMÉLY PARADOXONA (Bevezető)

Hegedűs Zoltánnak

Ha egy társaságban manapság a vallás kérdéseire terelődik a szó, és az egybegyűlteket között vannak olyanok is, akik Isten létét nem fogadják el, és a gyengébb idegzetű emberek valóságpótlékának vagy a sivár realitás előli menekülési kísérletének tartják, előbb-utóbb biztosan akad valaki, aki az Istenről való beszéd értelmességét ilyesféle kérdésekkel véli megcáfolni: „Tud-e Isten olyan követ teremteni, amit maga sem bír felemelni?” A tekintete ilyenkor a kártyajátékosé, aki a játszma sorsát eldöntő adut éppen kivágja. Holott feltehetően csak annyit bizonyított, hogy a formális logikából kiindulva el lehet jutni olyan kérdésekig, amelyekre a logika, a racionalitás felől nincs válasz. Legfeljebb a logika csődjét ismerte el, ha nem is ismerte fel abban a pillanatban.

A vallásos gondolkodás éppen az ilyen logikailag abszolút eldönthetetlen kérdéseknél kezdődik. Elutasítja a módszert, a rendszert, legalábbis azt, amely a dialektikára és a diszkurzív logikára épül. Helyette az intuíción, az ihletre hagyatkozik, gondolkodásának alapját pedig paradox axiómák és revelációszerű kijelentések képezik. A vallásos vagy vallásosan gondolkodó ember ezért közeli kapcsolatban van a zsenivel vagy a szerelmes emberrel. Az eredeti vallásos filozófia sohasem régi dogmák skolasztikus magyarázatából áll, hanem – miként Bergyajev filozófiája is – majdnem művészet, vagy egészen az, de a művész itt nem metaforákból vagy történetekből építi föl a maga kozmoszát, hanem filozófiai kategóriákból. Ha pedig a tudományokkal vetjük össze, azt látjuk, hogy bár „tárgyában” és „módszerében” más (nem tárgy van, hanem cél, és nem módszer, hanem a célhoz vezető út), de egzaktsága nem kisebb fokú, mint a tudományoké. A paradox fogalom ugyan végtelen szabadságot ad az értelmezésnek, hiszen nincs definíció, amely minden esetre megszabná a fogalom érvényességi körét, viszont a vallásos gondolkodásmód is képes kontrollálni az értelmezés helyességét, a különbség az, hogy a próbát nem a logikai törvények, hanem a fogalommal jelzett dolgok konkrét átélésének, megtapasztalásának illetékességi körébe utalja. Ugyanaz a dolog végtelenül sokféleképpen élhető át, és az átélés során mindig az egyesben realizálódik megismételhetetlenül és csak rá jellemzően: az azonosság és a különbség egyszerre szabály; míg a logikai, és nem kis részben a tudományos „igazságok” esetében az egyes létezők különbségei a bennük azonossággal szemben a szabály szempontjából egyáltalán nem relevánsak.

Természetesen a kétféle gondolkodásmódot nem lehet, és nem is kell mereven elválasztani egymástól, és amikor mégis ezt teszem, voltaképpen magam is Bergyajev dualisztikus fogalom- és gondolatpárjait követem. Bergyajev dualizmusa azonban alapvetően „kettős” dualizmus: egyrészt az emberi gondolkodás racionális dimenziójával való állandó párbeszédben, szüntelen szembeállításban, különbségtévesztésben, ill. az azzal való párhuzamok felfedezésében nyilvánul meg, mert az nyelvi (fogalmilag) leginkább a paradoxonban, vagyis az egymást kizárni látszó ellentétek elválaszthatatlan egységében ragadható meg. Ezért van az, hogy Bergyajev *Az ember rabságáról és szabadságáról* című művének előszavát a következő címmel látja el: „Gondolkodásom ellentmondásairól”. Az ellentmondás az ő értelmezésében egy filozófiának nem hibája, hanem természete, ahogy az embernek alapvető tulajdonsága a szabadságvágy. Az ellentmondásokat kiküszöbölni igyekvő „tisztá” és „tökéletes” rendszereknek ugyanis szerinte megvan az a veszélye, hogy benne a fogalmak (univerzáljak) elvesztik a kapcsolatukat a konkrét létezőkkel, vagy ilyen kapcsolattal a minél teljesebb elvonatkoztatás érdekében eleve nem is rendelkeznek, viszont úgy kezdenek működni, mintha maguk is léteznének, „élnének”. Ez pedig hamis tudati illúziókat eredményez, és az emberi értelem magát igázza le velük. Bergyajev ilyen, realitással nem rendelkező univerzáljak közé sorolja – többek között – a lét ontológiai kategóriáját is, és szembeállítja vele „kedves macskáját”, amely konkrét létezőként sokkal nagyobb realitásokkal bír, mint a legtökéletesebb elvonatkoztatás. A filozófia Bergyajev számára nem az univerzáljak tégláiból biztonságosan építhető rendszer, hanem harc és küzdelem a titokért és a titokkal, amely csak a személyes átélésben értelmet nyerő paradoxonokban ragadható meg vagy rajtuk keresztül közvetítődik. Amiről a vallásos filozófia gondolkodik – Isten –, eleve el-nemgondolható, és sohasem azonos a róla alkotott vagy potenciálisan alkotható fogalommal, kijelentéssel. Legelső és legnagyobb tudásunk is abban a szóban sűrűsödik össze, hogy *van*, és még abban, hogy *legyen*. Az Istenről mondható szóban tapasztalat és intenció elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Bergyajev számára mindez még csak nem is hitkérdés. Vallásos filozófus létére a hit kategóriája alig játszik szerepet a gondolkodásában. A hit fogalma implicit formában azonosul a személy, Isten és a szellem mélyen összefüggő realitásával. A hit alapja a *van* tapasztalata, ami pedig a hitet élővé, dinamikussá és kreatívá teszi: a *legyen* intenciója.

Az is kétségtelen azonban, hogy a világban másféle tapasztalat és másféle intenció is létezik, nem csak az, ami az isteniből ered, és az istenire irányul. Ezen a ponton az isteni keletkezés nem kis mértékben ellentmondásos problémájával találjuk szembe magunkat, amely elvezet a kiinduló kérdésünk által kétségbevonott isteni mindenhatóság értelmezéséhez. Az itt közölt részletben Bergyajev Hegellel polemizálva azt állítja, hogy Isten nem keletkezik, Isten nem valamilyen világfolyamat terméke. Ezt az adott szövegkörnyezetben úgy kell értelmeznünk, hogy Isten nem sorolható be a világ többi dolga közé, Istent nem előzi meg semmi, pontosabban: Istent a Semmi előzi meg. A Semmi (paradox) kategóriája a bergyajevi filozófiába Jacob Böhme 17. századi német misztikustól ered, akire Bergyajev más vonatkozásban is (elsősorban az üdvtörténet értelmezésekor) sokszor hivatkozik, és akit e könyv előszavában is azok között említ, akik meghatározó hatással voltak gondolkodására. A böhmei Semmi, ez Ungrund feneketlen szakadék, amiből Isten és a gonosz kiáramlik. A tüzet úgy ismerjük, mint ami fényes és meleg, de képzeljük el a tüzet hidegnek és sötétnek. A hideg és sötét, a mindent felemészítő tűz a gonosz, a démoni elv a világban. A fényes, meleg, élő tűz – Isten. De mindegyik: tűz. Ezek Böhme paradox képei. A bergyajevi gondolkodásban a tűz böhmei metaforájának vagy ösképeinek a jelentése a szabadság filozófiai kategóriájának kettős értelmezésében nyilvánul meg. A bergyajevi filozófia különbséget tesz isteni és démoni szabadság között. De mindegyik: szabadság. Az isteni szabadság a jó szabadsága, a teremtés szava: a *legyen*. A démoni szabadság pedig a jó és a rossz közötti választás szabadsága, vagyis az, hogy a rosszat is választhatom, mondhatom azt, hogy: *ne-legyen*. Minden meg van engedve. A démoni szabadság fölött Istennek nincs hatalma, mivel az még az Ungrund idejéből való, és megelőzi őt. Nincs fölötte hatalma azért sem, mert az isteni *legyen* és a démoni *ne-legyen* között nincs párbeszéd, egyiknek a másikkal nincs kapcsolata – legalábbis kezdetben. Az ember megjelenése az idő, amikor ez a kapcsolat mégis létrejön. Az ember a két elv találkozásának világhelye, „a két világ metszéspontja”, ahogy Bergyajev fogalmaz. Az ember a teremtés legjobb szava, Isten legfőbb állítása a gonosszal szemben. És mégis a leggyengébb láncszem: rajta keresztül, pontosabban eleve adott, és nem megszüntethető szabadságán keresztül tör be a démoni elv a teremtés rendjébe. Ez a bűnbeesés pillanata. A bűn oka éppen a szabadság, amellyel a kiskorú ember még nem tud élni, és azt a jó és a rossz közötti választás szabadságaként értelmezi. A bűne révén pedig elrontja a teremtést is, melynek ura volt: a bűn következményeként a teremtés rendjéből részre szakadt, kaotikus természet lett, az isteni materiából anyag, a személyből egyed, az androgynból férfi és nő, a szakrális időből, az örökkévalóságból matematizált kozmikus és történelmi idő (melyben csak pillanatokra tör föl az eredeti minőség ideje, az egzisztenciális idő); az önmagától elidegenedett szellem pedig objektivációként, szükségszerűségként kezdett működni és rabságot idézett elő. A teremtés világában szükségszerűségként és objektivációként megjelenő démoni elv fölött Istennek nincs hatalma, vagy ha van, csak annyi, amennyivel az *igen* több, mint a *nem*, a *legyen* több, mint a *ne-legyen*. Az üdvtörténet és minden személyes emberi történet célja és értelme Bergyajev szerint végső soron az, hogy az eredeti állapot helyreálljon, és ennél több: a teremtés művének betetőzése. De sem a kezdeti alap, sem pedig a végső cél nem valósulhat meg az ember alkotó részvétele nélkül. Maga a bergyajevi filozófia is arra tesz kísérletet, hogy az embert a gondolkodás kreatív és személyes ereje révén felszabadítsa az objektiváció rabságában tartó illúzióinak hatalma alól. (Elvégre nem lehet realitás, csak illúzió, aminek az a szava, hogy: *nincs*.)

Az eredeti teljességre törfő ember, aki Isten hívó szavát megérti, és vele együtt folytatja a teremtés művét, a személy. Az *ember rabságáról és szabadságáról* című mű fundamentuma a személy kategóriája. A mű első fejezete teljes egészében e kategória leírása, és mint ilyen, a mű summázatának is fölfogható: a többi fejezet az ebben csak érintett problémákat fejti ki részletesebben, vagy világítja meg más oldalról.

Bergyajev a személyt sem önmagában határozza meg, hanem egy „objektív” fogalomtól, az individuumból való különállásában. Ezt nemcsak gondolkodásának dualizmusa magyarázza, hanem az is, hogy Bergyajev úgy véli, a kettő összetévesztése tragikus folyamatokat idéz elő, hiszen a rabságból kitörni akaró ember leggyakrabban éppen az individuummá levés csapdáján bukik vissza az objektiváció börtönébe. Az individuum magát valamilyen nagyobb egység (faj, nemzet, állam, egyház, család) részének tekint, vagy organikus részének, vagy mechanikusan az atomjának, és ezzel együtt valamilyen fölötte álló cél vagy idea eszközeként. Az individuum, bármilyen pontján álljon is a társadalmi hierarchiának (akár úr, akár szolga), mindenképpen rab, mert nem a saját reális belső erői alapján él, hanem a társadalmi egész mechanizmusai szabják meg cselekedeteinek irányát és ütemét, kényszerpályára állítják, és tőle idegen célok felé lökik. Az individuum legfőbb jellemzője a hatalom akarása vagy birtoklása: a rész a hatalom révén kíván eljutni az egészig. A hatalom megszerzése, de az ellene való szabadságharc is csak erőszak útján lehetséges, lévén maga is erőszak. Bergyajev a fizikai erőszaknál sokkal pusztítóbbnak ítéli a pszichikai erőszakot, például a nevelést. Az erőszak jelenléte a világban Bergyajevet arra a következtetésre juttatja, hogy a hatalmi vágyat nem is csak az egész birtoklásának dicsőítő illúziója táplálja, hanem sokkal inkább a félelem: az egészséges kiszolgáltatott rész félelme a fenyegetően föléje magasodó idegen totalitástól. Az objektiváció világában a félelem a rabság érzetének legerősebb és egyben legpusztítóbb megnyilvánulása is.

Mindezekkel szemben a személy szellemi eredetű, független a természettől, a társadalomtól, az államtól; nem a faj processzusában születik, hanem Istentől származik, ellenáll az automatizmusoknak, ha

nem is lázad ellenük. Önmagában teljes univerzum, belső egységgel rendelkezik. Míg az individuum a démoni szabadság jegyében áll, a személyt a jó szabadsága jellemzi. A személy fölött nincs nagyobb hierarchikus egység vagy elv. Isten sem az. Isten nem fölötté áll az embernek, hanem benne él. Az objektiváció hatalma alól az embernek magának kell felszabadítania saját magát és a világot, és ez a benne élő isteni – a személyes elv révén lehetséges. Bergyajev ezen a ponton elmosza a teremítő és a teremtmény közti különbséget. A paradoxonnak azonban ez csak az egyik vonatkozása. A másik oldal az, hogy Bergyajev ugyanakkor személyfölötti értékekről is beszél. Ezek olyan transzcendens értékek, amelyek a személylé válás minőségi „ugrását” lehetővé teszik. A személylé válás utolsó stádiuma, az Istennel való egyesülés megvalósulásának pillanata az ember életében a halál, illetve azok a ritka egzisztenciális pillanatok, amelyekben a transzcendens megélt tapasztalattá válik. A halál nem a személy életének megszűnése, hanem a világ (az objektiváció) megszűnése, mivel a személynek a halhatatlanság is attribútuma; csak az individuum halandó a világban, a személy nem. A világ megszűnésének átélése azonban mégis katasztrófaélmény, mert az embernek szembesülnie kell a *nincs*-cse!; és ezzel egyidejűleg minőségi „ugrás” is, az örökkévalóságba való átlépés eseménye. Az örökkévalóságba való átlépésnek, az örök idő „feltörésének” az evilági életben történő átéléséről, tapasztalatáról művének utolsó, itt is közölt fejezetében ír, sajátos időfilozófiájának kifejtése során.

A halál paradoxona nem is annyira magának a halálnak az értelmezésében nyilvánul meg, hanem inkább a halhatatlanság problémájában. A halhatatlanság (és erre Bergyajev nyomtatékosan felhívja a figyelmet) nemcsak azoknak adatik meg, akik tudatosan hisznek Istenben, hanem *mindenkinek*, azoknak is, akik nem hisznek. Isten egyetlen teremtményét sem „hagya le”. Mindez mélyen összefügg Ivan Karamazov kétfelével, amely a világharmóniába való belépés lehetőségét kérdőjelezi meg. Mindegyik (a halhatatlanság és a világharmóniába való belépés is) a hit paradoxonához vezetne, amiről viszont Bergyajev nem beszél. Valószínűleg azért nem, mert az már túlmegegy a fogalmi kifejezhetőség határán. Némi támpontot mégis adhat az a felismerés, amely Dosztojevskij alkotói tapasztalatából került át a bergyajevi filozófiába. Eszerint az ember sohasem tud úgy elaljasodni, hogy az isteni lét szikrája ne maradjon meg benne. E szikra pedig a minden bűne ellenére kérés nélkül kapott szeretetet, és a szeretetre való olthatatlan igény és kiölhetetlen képesség. A szeretet adománya teszi képessé az embert a jó szabadságára, végső soron a hitre. Ezért a hit sem és a személylé válás sem parancs, hanem mindenkinek adott lehetőség, sőt realitás. Aki a lehetőséggel nem él, aki nem fogadja el élőnek az élet, reálisnak a realitást – a hit talán ennyi –, azt nem Isten bünteti meg, hiszen Isten nem vonja meg a szeretetét senkitől, hanem a démoni elv, az objektiváció igázza le.

Ha most visszatérünk kiinduló kérdésünkhöz, immár a válaszadás igényével, és feltételezzük a korreláció lehetőségét a kétféle gondolkodásmód között, akkor arra a kérdésre, hogy „Tud-e Isten olyan követ teremteni, amit maga sem bír felemelni?”, azt a választ adhatjuk, hogy igen, az ember az a kő. Az az ember, aki Isten hívó szavát nem érti, akit a szeretet nem érint meg, aki a démoni szabadság foglya. Ilyen ember persze nincs, pontosabban *egyszerre* van és nincs. Ha pedig a képletes beszédől eltekintünk, azt kell mondanunk, hogy amennyiben a kérdést személytelenül, mint logikai problémát vetjük föl, abban az esetben kérdésünk nem vonatkozik semmire, mert Isten ugyan lehet paradox a ráció számára, de semmi esetre sem lehet értelmetlen. Istenről (de még a hiányáról is) csak személyes alapon beszélhetünk, különben nem róla beszélünk. A kérdésnek nem az a hibája, hogy profán, „földhözragadt” vagy szentségtörő, hanem az, hogy személytelen, és ez egyenértékű azzal, hogy értelmetlen.

Ha nem lenne igaz, hogy az ember a két világ metszéspontja, és hogy mindenkiben a két világelv csatái dúlnak különböző szinteken, ha nem lenne mindenki akaratától és gondolkodásmódjától függetlenül *egyszerre* kettős, akkor nemcsak a kommunikációra nem lenne esélyünk, de az élet szűnne meg a Földön. A tét, amely az emberi társadalmak világméretű játszmaiban kockán forog, Bergyajev szerint azzal a képességünkkel nyerhető vagy menthető meg, amiben leginkább Istenre hasonlítunk: az alkotással, a személy megalkotásával. Mert ha nem akarjuk, hogy műveink visszaüssenek ránk és leigázzanak bennünket, akkor az alkotás célját oda kell visszahelyeznünk, ahonnan az származik: Istenbe.

Bergyajev paradoxonai ezért nem misztikus álmok, hanem a *személyes értelem* megnyilatkozási formái. Isten – a személyes tapasztalata bennünk, és a személyre való feladhatatlan igényünk.

TÁRSADALOM ES SZABADSÁG. SZOCIÁLIS IGEZET ES AZ EMBER, MINT A TÁRSADALOM RABJA.

[II. fejezet 4.]

Az ember legfontosabb függőségi viszonya a társadalomtól való rabsága. Az ember a civilizáció hosszú évezredei alatt szocializált lény. Az emberről szóló szociológiai tanítás arról akar meggyőzni bennünket, hogy maga a szocializáció egyben meg is teremtette az embert. Az ember úgyszólván szociális

hipnózisban él. Nehéz vele szembesíteni sorsát, amely a társadalom despotikus igényei által befolyásolt, és a különböző szociológiai irányzatok hipnózis-szerűen győzik meg arról, hogy tulajdonképpeni szabadságát kizárólag a társadalomtól kapta. Mintha így szólna az emberhez a társadalom: általam vagy, minden, ami bennem a legfölkétezebb, az általam adott, és ezért az enyém vagy, köteles vagy önmagad teljesen átadni nekem. Herzen világlátását az jellemezte, hogy bár a társadalomnak alávetette magát, de ugyanakkor kritikával viszonyult önmagához, mivel erős személyiségtudattal rendelkezett. Ezt bizonyítja a következő megjegyzése: „a személyiség alárendelése a társadalomnak, népek, emberiségnek, eszmének – magának az embernek a feláldozása.” Ez a szintiszta igazság. Ha elfogadjuk az individuum és a személyiség közti különbségtételt, akkor azt mondhatjuk, hogy csak az individuum a része, az alárendeltje a társadalomnak, a személyiség nem – sőt ellenkezőleg, a társadalom része a személyiségnek. Az ember mikrokozmosz és mikroteosoz, ebből az következik, hogy a társadalom, mint ahogy az állam is, a személyiség alkotóeleme. A társadalom exteriorizációja, a társadalmi viszonyok objektivációja rabbá teszi az embert. Az ökökösségi társadalomban a személyiséget teljesen magába olvasztotta a közösség. Helyesen állapítja meg Levy-Bruhl¹, hogy az ökökösségi ember tudatában az individuum megjelenése a csoport-tudattól függ. Am nem ez az emberre vonatkozó végső igazság. A társadalom egyedi realitás, a valóság egy foka. Az „én” a „te”-vel való összefüggésben más realitás, mint az „én” a „mi”-ben. A társadalom nem organizmus, nem élőlény, és nem személyiség. A társadalom realitása nem a személyiségek kölcsönhatása, hanem maguk a személyiségek, a „mi”, amely nem absztrakció, hanem konkrét létező. A társadalom realitása nem az egyedi „én”, hanem a „mi”. Az „én” és a többiek kapcsolata a „mi”-ből ered. Ez a „mi” az „én” minőségi tartalma, annak szociális transzcendenssé tétele. Az „én” nemcsak a „te”-vel, tehát a személyiség a személyiséggel van kapcsolatban, hanem a „mi”-vel is, azaz a társadalommal. Valójában az „én” beletartozik a „mi”-be, vagyis a társadalomba, mint rész az egészbe, szerv a szervezetbe, de mint individuum, eredeti emberi minőségben. Viszont az „én” mint személyiség sohasem tartozik bele a társadalomba, mint rész az egészben, szerv a szervezetben. A „mi” nem kollektív szubjektum vagy szubsztancia. A „mi” egzisztenciális jelentéssel bír, de nem egzisztenciális centrum: az „én”-nek a „te”-hez és a „mi”-hez való viszonyában bír jelentéssel. Az egzisztenciális, szociális valóság forrása az „én”-nek nemcsak a „te”-hez, hanem egyben a „mi”-hez való viszonya is. Az emberi lét objektivációja és kívül-vetett volta teremti meg a „társadalmat”, amely igényt tart arra, hogy elsőlegesebb valóság legyen, mint az egyén, mint a személyiség. A „mi” objektivációja a társadalom, amely az „én”-nek a társadalomhoz való viszonyán, valamint az „én” és „te” viszonyán kívül semmilyen realitással, semmilyen léttel nem rendelkezik. A „mi” egzisztencialitásban nem más, mint közösség, kapcsolat, kommuna (communauté), és nem társadalom. A társadalom a sokaság egysége. (Sz. Frank) Ez a sokaság-egység létezhet a „mi” az „én” és a „te”, valamint az „én” és a „mi” egzisztenciális viszonyaként. Ebben rejlik az ember társadalomtól való rabsága. A társadalomban létező realist nemcsak a személyiségek egymáshoz való viszonya határozza meg, hanem a személyiségeknek a társadalomban való egyesülése is. A társadalomnak az emberi személyiség feletti elnyomó hatalma az objektiváció illúziójának eredménye. A valódi „mi”, azaz az emberek közössége, kapcsolatuk a szabadságban, a szeretetben és a könyörületben sohasem nyomta el az embert, éppen ellenkezőleg, ez a személyiség létének kiteljesítése, annak a „másik mi”-hez viszonyított transzcendálása. Simmel³ „Szociológia”-jában közelebb jár az igazsághoz, mint az organikus társadalomelmélet hívei, amikor a társadalomban az akaratok spontán keresztezódését, az elkülönült egyének törekvéseit taglalja. Néha azonban a „mi” mintha nem rendelkezne semmiféle egzisztenciális realitással. Nyomon követi ugyan az ember társadalmasításának folyamatát, de elméletéből nem derül ki, honnan származik maga a társadalmasító erő. Az ember társadalom általi rabsága az organikus társadalom-elméletben fejeződik ki.

Az organikus társadalom értelmezése tágabb, mint a társadalomról, mint szó szerinti értelemben vett organizmusról való tanítás. Az organikus társadalomértelmezés nyíltan naturalisztikus és metafizikaellenes lehet, mint például Spencernél⁴, Schäffle⁵-nél stb. A XIX. században Oroszországban e teóriák ellen lépett fel N. Mihajlovskij⁶, aki helyesen mérte fel, hogy az individuum számára veszély rejlik a társadalomról, mint organizmusról szóló tanításokban. Az organikus társadalomértelmezés azonban spiritualisztikus is lehet, amennyiben azt hirdeti, hogy a társadalomban és társadalmi kollektívákban felfedezhető a szellem megtestesülése, mint ahogy ezt már a romantika is megfogalmazta. A társadalom és a társadalmi folyamatok hegeli értelmezése szintén organikusnak tekinthető. A szociológusok közül Spann⁷ az univerzalizmus fő képviselője. Az organikus társadalomértelmezés mindig és minden megjelenési formájában személyiségellenes, mert szükségszerűen elismeri a társadalom lesőbbiségét a személyiséggel szemben, így a személyiséget a társadalmi organizmus részének tekinti. Ezt az univerzalizmust az objektiváció hozta létre, és ezért a kívül vetettség állapotában van. Az organikus társadalomértelmezés mindig hierarchikus. Ezen alapon csak hierarchikus perszonalizmus kehetséges, amelyet én tévesnek és saját lényegével ellentétesnek tartok. A személyiség hierarchikus rendjében a társadalom mintha magasabb helyet foglalna el, mint maga az emberi személyiség. Ugyanakkor ez teszi rabbá az embert. A társadalom organikuságának spirituális értelmezése a társadalmi élet törvényszerű voltát, mint a társadalom szellemi alapját eszményíti. A törvényszerűség normatív jellegű szabályozó. Az az eszme, amely azt hirdeti, hogy a társadalom az elsőleges a személyiséggel szemben – forradalmi és ellenforradalmi eredetű gondolat is egyben, De Maistre⁸ és de Bonald⁹ nevéhez kapcsolódik. Ezt vette át A. Comte¹⁰ s rajtuk kívül még

ösztönzője volt Ch. Maurras¹¹. Azok a szociológusok, akik a társadalomnak a személyiséggel szembeni elsődlegességét bizonyítják, akik azt tanítják, hogy a személyiséget a társadalom formálja, lényegében reakciók. Ez a reakciós jelleg megfigyelhető Marxnál is, habár ő nem tekintette a társadalmat organizmusnak. A reakciós konzervatív irányzatok a történelmi múlt formálását mindig organikusnak tekintették. Így a történelem szilárdságából eredő szükségszerűséget pozitív és szellemi értéknek ismerik el. Ezért megítélésük szempontja nem a személyiségből, hanem a személyiség feletti társadalmi organizmusból fakad. A konzervativizmus azon alapul, hogy az egyes egyén nem képes a jót úgy értelmezni, hogy felülemelkedjék az organikus tradíción, azaz az összes előző nemzedék tapasztalatán. Teljes mértékben hibás az a feltételezés, hogy ezzel ellentétes az individualizmus. A perszonalizmus az értékelés kritériumát a személyiségben, a lélek mélyében látja, és azt tételezi, hogy itt tárul fel teljességében a jó és a rossz közötti különbség, tehát organikusnak tűnő tradíció. A megkülönböztető és ítélő lelkiismeret viszont, amely a személyiség mélyében rejlik, sohasem jelenti az izolációt, a személyiség bezárkózását, hanem épp ellenkezőleg annak az univerzális tartalomig való kitarulkozását és kapcsolatát más személyiségekkel, nemcsak az élőkkel, de a holtakkal is. A szabadság a tradícióval szemben elsődleges, de ugyanakkor szabadon felhasználható mindaz, ami a tradícióban valós volt. A társadalom életét meghatározza a nemzedékek közötti viszony, a holtak és élők kapcsolata, de nem ez a személyiségekhez kötött, nem a felettük álló hierarchikus organikuság, hanem a személyiség bennséjében rejlő univerzalizmus, a személyiség kibővített immanens tapasztalata. A személyiség nem válik részévé egy pillanatra sem semmilyen organizmusnak vagy hierarchikus egységnek. Semmiféle szervesség, teljesség, totalitás sem létezik a társadalomban, hiszen ez mindig részleges, és így a teljes szervesség társadalmi megteremtésének tételezése a relatív dolgok hazug szakralizációja. A társadalmi organikuság az objektiváció illúziója. Nemcsak a totális állam, hanem a totális társadalom is elnyomást jelentő hazugság. Ahogy a természet, úgy a társadalom is tagolt. Nem a társadalom, hanem az ember az organizmus. A társadalom organizációja alapján a teljes ember, és nem a teljes társadalom eszméjének meghatározására lenne szükség. Az organikus társadalomeszme elnyomást jelentő hazugság, szociális ígélet, hasonló a kozmikus ígülethez. A társadalom egyáltalán nem organizmus, hanem kooperáció. A társadalom organikusága a rabságot hozó tudat illúziója, az exteriorizáció terméke. Nem a kozmosz, hanem a szellem mintájára kell megteremtetni a nem rab, hanem a szabad egyének társadalmát, azaz nem a hierarchizmus, hanem a perszonalizmus, nem a determináció, hanem a szabadság, nem az erő és erők uralma, hanem a szolidaritás és könyörület mintájára. Csak az ilyen társadalom lehetne szabad. Az emberi szabadság forrása nem a társadalom, hanem az emberi lélek. Minden, ami a társadalomból ered – rabságot, minden, ami a lélekből ered – felszabadulást jelent. A helyes sorrend: a személyiségnek a társadalom feletti, majd a társadalomnak az állam feletti elsődlegessége, és ezt követi a szellem primátusa a világ felett. Az organikus társadalomfelfogás mindig a kozmosz elsődlegességét jelenti a szellem felett, a szellem naturalizációja, a rabság és a szükségszerűség szentesítése, s a társadalomfilozófiában mindig naturalizmus és kozmikuság von maga után. Az „organikus” idealizációja elleni harc maga a perszonalisztikus filozófia.

Közismert a Tönnies¹²-féle „Gemeinschaft” és „Gesellschaft”, fogalma közötti különbségtétel. A „Gemeinschaft” valós és organikus egyesülés, mint például a rend, a falu, a nép, a vallási közösség esetében. A „Gesellschaft” „ideális” és egyben mechanikus egyesülés. A Gemeinschaft a közelség, a Gesellschaft az idegenség érzetét kelti. Tönnies szerint a Gemeinschaft ősi eredetű, ezért elmélete naturalisztikus. Így a Gemeinschaft erősen naturalisztikus jellegű fogalom. Ez a megkülönböztetés elsősorban az organikus társadalomról szóló tanítás szempontjából érdekes. Tönniesnél minden organikus elem a Gemeinschaft ismérvével rendelkezik, és így nála az organikuság naturalisztikus jellege mutatkozik meg. Ez a vonás, mely az elsődleges szociális valóságát alkotja. Az organikus – lényegét tekintve – elveti a társadalmat, mivel az mesterséges alkotás, kitaláció. Tönnies organikus társadalomelmélete a szokásosnál sokkalta kidolgozottabb, ennek ellenére mégiscsak az organikus idealizálásán alapul. Bár a társadalomban vannak organikus képződmények, de maga a társadalom nem organikus. A társadalomban mind a széves, mind az organikus képződmények megtalálhatók, de nem jut hely a lelki közösségnek, amely se nem organikus, se nem mechanikus. Az emberi szocialitásnak három fajtája különíthető el: organikus közösségek, mechanikus társadalmak, lelki közösségek. A lelki közösségek sajátossága a lélek szabadsága, amely nem tűri meg a determinációt. A nemzeti, vérségi köteléken alapuló Gemeinschaft és a mechanikus, atomisztikus társadalom – ha eltérő módon is – de az objektivált világ elemei, és a determinizmus befolyása alatt állnak. A lelki perszonalisztikus közösség miután a determináció kereteit áttörte egy másfajta rend felé tart. Így például az egyház lelki közösség ugyan, de ugyanakkor nemzeti, organikus Gemeinschaftot és organizált mechanikus társadalmat is alkot. Ez teszi bonyolulttá az egyház kérdését. Csupán a lelki közösség képes felszabadítani az embert, ezzel szemben az organikus, nemzeti közösség, valamint a mechanikus, organizált társadalom az embert függőségbe vonja. A társadalom organizáció és nem organizmus, viszont amikor szükséges, felveszi az organizmus alakját. Az egyéni tudat objektiváló és hiposztázáló mozzanataiban, a szakralizáció folyamatában önmaga teremti meg önmaga rabságát. Az egyén számára a rabság szempontjából az „organikus” nagyobb veszélyt jelent, mint a „mechanikus”, mert ez utóbbi nem lép fel a szentség igényével. A leginkább organikus társadalom a

patriarchális társadalom volt, amely emberileg pozitív vonásokkal is rendelkezett, a mechanikus polgári társadalomnál így lényegesen pozitívabbnak tekinthető, csakhogy benne az egyén még félvegetatív életet élt, és az organikus rabság álmából még nem ébredt fel. Németországban a romantikusok, Oroszországban a szlavofilek túlságosan is visszaéltek az „organikus” fogalmával, ami szerintük azt jelentette, amit ők helyesnek tartottak, ami elnyerte tetszésüket. „Organikus” – fogalmuk a tradíciók örökségeként és a megvilágosodás hosszú évszázadai alatt formálódott ki. Valójában a fogalom egykor az emberi harc és emberi organizáció eredményeként született meg, mint ahogy manapság is harcok során jön létre, és ma is az organikuság jellegének hiányával vádolják. Kijelenthetjük, hogy minden organikus nem-organikus jellegű, hiszen mindazon jelenségek hátterében, amelyek ma organikusnak tetszenek, évszázados véres kegyetlenségei, az organikus múlt tagadása és a leginkább mechanikus organizációk húzódnak meg. Meg kell szabadulnunk az „organikus” – fogalom romantikus illúziójától. A forradalmak megtörik az organikus folyamat folytonosságát, de egyben újabb és újabb organizmusokat teremtenek, amelyekkel szemben új forradalmak néznek szembe. Az emberi társadalmak keletkezése nem idillikus jelenség, hanem a polarizált erők szennvedélyes és véres küzdelme. A matriarchátus és patriarchátus harca is befejeződött – ezzel kapcsolatban Bachoffen¹³ eredeti gondolatokat fogalmaz meg. Az emberi társadalmak keletkezése nem képvisel szakrális jelleget; a társadalmak történetében ilyennek csak az egyezményes szimbolika mutatkozott, amely viszont nem más, mint az objektiváció uralma, a lélek elidegenülése, idegen erőtől való meghatározottsága.

Helyesen állapítja meg Sz. Frank, hogy a társadalmi jelenség érzékszervekkel nem fogható fel, transzpszichikus, és időbelisége is más, mint az egyénéké. Az emberek halandók, a társadalmat alkotó egyének meghalnak, a társadalom azonban továbbra is fennmarad. A platónikus Sz. Frank a társadalom jelenségét ideaként értelmezi. Meg kell vallani, hogy a társadalomfilozófia materialista magyarázata teljesen értelmetlen, és nem következetes. A társadalom semmiféle materiális jelleget nem hordoz. Kifejezhetjük ezt úgy is, hogy a társadalom nem idea, nem is lélek, hanem az idea és a lélek objektivációja. A társadalmi jelenségek objektivitása – amely az emberi létet felülmúlja – nem egyéb, mint az emberi természet objektivációja és elidegenülése. Ennek következtében az egyének egymás közötti társadalmi viszonyai az egyéneken kívüli és azok feletti realitásokban jelentkeznek. Ezt a kérdést Marx részletesen tárgyalja az árúk fetiszmusáról szóló tanításában. A társadalomban az egyén szociális lényként, azaz mint más lényekkel kapcsolatban álló személy van jelen. A társadalom azonban nem létezhet olyan organikus valóságként, amelyet az emberek feletti primátus határoz meg. A társadalom azonban nem ilyen egyénekből áll, s fennmarad akkor is, amikor ezek az egyének már nem léteznek. A társadalom viszont az egyének kapcsolatát teremtő emlékezetében, és nem az egyéneken kívül marad fenn. A társadalom nemcsak az emlékezetben létezhet, hanem az utánzásban is. Az egyéneket közös dolgok fűzik össze, amelyek az egyének viszonylataiban vannak jelen, nem pedig rajtuk kívül vagy felettük. A nem egyazon időben élő nemzedékek között is van kapcsolat, ami azonban nem azáltal marad fenn, hogy ők a társadalmi organizmus elemei, részei, hanem amiatt, mert az egzisztenciális közösség átlép az idősíkokon, s a társadalom objektiv formát ölt. A realitás szempontjából nem ez a közös, hanem az emberi lét közössége. A múlt mindig tovább él és hat, és ez pozitív és negatív jelentőséggel is bírhat. A középkorban az emberiséget egységes misztikus testként kezelték, mint ahogy az egyházat Krisztus misztikus testének tekintették. Az emberiség azonban nem misztikus test, mint ahogy a társadalom sem organizmus. Az ember az organizmus, a társadalom pedig ennek szerve, és nem fordítva. Látszólag éppen az ellenkezője igaz, mert az ember exteriorizálja saját természetét, és aláveti magát az objektiváció illúziójának. Téves az a képzet, mely szerint csak „objektív” társadalom létezik, hiszen van „szubjektív” társadalom is. Csak a szubjektivitás mutatja az eredendő kapcsolatot, az egyének közösségét. A szubjektivitásnak ez az értelmezése egyáltalán nem individualizmus, ahogy általában gondolják. A társadalom realitása az egyéni lét értéke, amely az univerzalizmusig képes bővülni, és arra ösztönöz, hogy a társadalmat organizmusként hierarchikus rendként szemléljük. A társadalom hierarchikus szerkezete mindig jelen van, megvolt az ősközösségi formációban is, és a kommunista társadalomban is megjelenik majd. A szociális és lelki hierarchizmus között viszont semmiféle kölcsönhatás nem mutatható ki. Gyakran kerülnek egymással szembe, gyakran megy végbe közöttük konfliktus. A társadalmi hierarchizmust sokszor és sokféleképp tekintették szentnek, de valójában semmiféle szentséget nem képviselt, az erő és az érdekek egyáltalán nem szakrális küzdelemből születtek. A társadalmi hierarchizmus csak mint az analógiák játéka tekinthető organizmusnak, a valóságban ugyanúgy szerveződött, mint a mechanikusnak tartott társadalom. Az organikus társadalomelmélet a biológiai analógiák játéka. Ha a tudományos jellegű törvényeket a társadalmi életben abszolutizálják, akkor azok a mechanikus analógiák játékvá válnak. A determinizmust úgy erőként fogják fel, a szociális életet despotikus módon irányítva hiposztozálják. A szükségyszerűséget igyekeztek spiritualizálni, mivel a szociális rossz és igazságtalanság igazolását akarták adni. Ez azonban nem fedi a valóságot, s csak az ember rabságát hivatott kifejezni. A szociális élet szükségessége csupán saját automatizmusát, melyben a determinizmus fontos szerepet kap.

Az örök élethelek ideája kettős jellegű. Pozitív akkor, ha örök elvként a szabadságot, az igazságot, az emberek testvériségét, az emberi személyiség magas értékét ismeri el, mindazt, amit nem szabad eszközzé tenni. Negatív akkor, ha ilyen elvként viszonylagos történelmi, szociális és politikai formációkat fogadnak

el, ha ezek abszolutizálódnak, ha a történelmi alakzatokat „organikusnak” tekintik, és igazolják azt, ahogy például a monarchia vagy a tulajdon ismert formátuma esetén történik. Másként ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a társadalmi élet örök elvei a szubjektív lélekben realizálódó értékek, ellentétben az alakzatokkal, amelyek az objektív történelemben realizálódnak. Az organikus társadalomelmélet konzervatív irányzata, amely kitart a történelmi alakzatok szent jellege mellett, szembekerül a kereszténység lényegével, mert nemcsak a perszonalizmusnak mond ellent, hanem a keresztény eszkatologizmusnak is. Az objektívált történelmi világ nélkülözi a szent momentumát, amellyel átléphetne az örök életbe, s nincs is semmi hozzá méltó benne. Ez pedig a világ végétét, a legfelsőbb bíró ítéletét jelzi. Az organikus társadalomelméletek eszkatológia-ellenesek, hazug, reakciós optimizmust rejtenek. Amikor a szellem a múltra emlékezik, akkor küzd le a történelmi időt. Ez azonban nem konzerváló, hanem alkotó-formáló emlékezet, mely az örök életbe nem holtat, hanem a múltban élőt, nem nyugalmi állapotot, hanem a múlt dimenzióját kívánja behelyezni. Ez a szellem-emlékezet a történelmi idő rabjává vált embert arra emlékezteti, hogy a múlt jelentős változásokon ment keresztül, így örökkévalóvá lesz, és emlékeztet arra, hogy a múltban konkrét lények, eleven személyiségek éltek, akikkel az egzisztenciális idő révén ugyanolyan kapcsolatban kell állnunk, mint az élőekkel. A társadalomba mindenkor ugyanúgy beletartoznak a holtak is, ahogyan az élők. A holtak emlékezete, amelyet a fejlődés-teóriája kiölt – egyáltalán nem konzervatív, statikus emlékezés, hanem alkotó – dinamikus. A végső szó a feltámadást és nem a halált jelenti. A feltámadás azonban nem a múlt visszaállítása önmaga gonoszságában és igazságtalanságában, hanem átformálás. Az alkotó-formáló múlttal állunk kapcsolatban, és ez nem lehet a rabságot képviselő determináció nyűge. A múlttal és a múlt emberi viszonyaival együtt egy másik, átformált rendbe, az egzisztenciális rendbe szeretnénk átlépni. A történelmi társadalmat bírálva L. Tolsztoj és Ibsen örökérvényű igazságot fogalmaz meg. Helyes következtetésre jut Doktor Strekman, amikor fellázad az önmagát fogvatartó társadalom, a társadalmi vélemény zsarnoksága, a hazugság, az utánzás és rabság ellen. Az efajta lezadásban mindig egy transzcendens világ hangja szólal meg. A személyiség autonómiája a környezetével és a hazugsággá vált társadalommal való kapcsolatában nem mint tényállapot, hanem mint legmagasabb minőségi eredmény van jelen. A lélek szabadsága nem azonos az igazság elvont kinyilvánításával, hanem az a legmagasabb rendű állapot, amelyet az embernek el kell érni. A rabságból kitörni szociális úton lehet, de ez még nem teljes szabadság, ugyanis a rabság felett aratott győzelem szintere a lélek. A szociális és lelki szabadságot együtt kell megvalósítani. A zseni sohasem avatlozik bele a társadalom ügyeibe, mindig túlhaladja azt, alkotó cselekedeteit pedig egy másik rend irányítja. Egyfajta elnyomó jelleget minden társadalom hordoz magában. Nemcsak a zseni, hanem az összes többi ember is felette áll a társadalomnak, és az államnak, a tiszta emberi érdek is felülmúlja a társadalom, illetve az állam érdekeit. A totalitás rendje a személyiség és nem önmaga számára adatott, és nem is azért, mert a teljesség jelentené a legnagyobb értéket. Ha az értékeket így módon vizsgáljuk felül, akkor a világban lezajló felszabadító forradalomhoz kell eljutnunk. Ez pedig egyet jelent a társadalom keresztény megítélésével. A társadalmat a hit és nem az erő tartja fenn. Amikor ugyanis a társadalom az erő jóvoltából áll fenn, akkor jön el a vég, a felbomlás. A társadalmat egyaránt összetarthatja igaz és hazug hit is. Hazugok az állam és a társadalom elsődlegességéről szóló hiedelmek, amelyek szentnek és személyiségfelettinek látszanak. Az ilyen hiedelmek válsága a társadalmi létben is krízist és törést okoz. A társadalom alapját szociális mítoszok és szimbólumok alkotják, ezek nélkül az egyes népek képtelenek létezni. Amikor az ősi mítoszok és szimbólumok elhalnak, a társadalom is bomlásnak indul. Forradalmak robbannak ki, melyek új szimbólumokat és új mítoszokat teremtenek, mint amilyen pl. a közös akaratot büntelennel tartó népszuverenitás mítosza (Rousseau), vagy a proletariátusnak mint messiás-osztálynak, az emberiség felszabadítójának mítosza (Marx), valamint az állam, a rossz stb. mítosza. A szimbólumok és mítoszok az átlagegyénre méretezettek. A társadalom vezetőit hitvány és ostobaságon alapuló kapcsolat fűzi az átlagemberhez. Az igazi szabadság záloga a mítoszoktól és a szimbólumoktól való felszabadulás, valamint az eredeti emberi valóság elérése. Valójában mit értünk konkrét, reális egyénen?

G. De Maistre szerint az egyén nem általánosságban létezik, hanem mint, francia, angol, német vagy orosz. Ezzel azt akarja kifejezni, hogy a konkrét egyén nemzeti, partikuláris vonásokat hordoz, az egyén esetében ettől nem lehet elvonatkoztatni. Marx sem beszél általánosságban létező egyénről, hanem csak nemesről, polgárról, parasztról, kispolgárról, munkásról, azaz a konkrét egyént, annak szociális-rendi és osztályjellegét nem lépi túl. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy általában vett egyén nem létezik, csak mérnök, orvos, ügyvéd, hivatalnok, professzor, író, stb., azaz a konkrét egyén az emberi foglalkozásokat foglalja magában. Sőt, konkrét egyénnek tekinthetünk minden embert, akinek van személyneve, amely kifejezésre juttatja az egyén nemzeti, szociális, foglalkozásbeli és egyéb ismertetőjegyeit. Többek között ezen az úton is eljuthatunk a konkrét, amelyben az összes egyedi minőségek is benne foglaltatnak. A konkrét egyénhez más út is elvezethet, mely szerint az egyes egyén mennyiben képes leginkább meghaladni a partikularizmust, illetve elérni az univerzalist. A leginkább konkrétnek nem a részleges, hanem az univerzális tűnik. A tömegesen jelentkező partikuláris jegyek nem a gazdagság, hanem a szegénység, az elvontság kifejezői. Az az egyén, akinek a legfőbb tulajdonsága az, hogy francia, angol, német vagy orosz, illetve az, hogy nemes, polgár, professzor, hivatalnok, az egyáltalán nem sokoldalú és legfőképp nem konkrét. A konkrét nem a partikuláris jegyek összessége, hanem az önmagában lévő totalitás. Az az egyén

univerzális, aki mentes minden rendkívülitől, izoláltságtól, nemzeti, szociális és foglalkozásbeli ismérvek determinálól voltától, aki a konkrétság kritériumainak maradéktalanul eleget tesz. De konkrét egyén univerzalizmusa tartalmazza rendkívüliségének minden partikuláris jegyét. Orosz filozófusnak lenni hasznos dolog, de a partikuláris rendkívüliség a filozófus elhivatottsága szempontjából káros sajátosság, mivel konkrétségében és teljességében korlátozza az egyént. Az univerzalitás a teljesség birtoklása. A konkrét egyén szociális, és ettől nem szabad elvonatkoztatni. Az egyént pusztá socialitás, illetve ennek megvonása absztrakt lényvé változtatja. Az embert mint kizárólag szociális lényt vizsgálni annyi, mint rabságba dönteni. Az emberi természet objektivációja az egyént szociális, nemzeti, foglalkozásbeli sajátosságává, teljességet igénylővé alakítja. Ettől azonban még nem válik konkrétá az egyén, hiszen a konkrétság nem más, mint az univerzalitás aktualizálása. A konkrét egyén hajlamos arra, hogy társadalmi csoportját, pártját, foglalkozását felülmúlja, de ez éppen személytelen és nem személyes felülemelkedés.

A társadalom az egyént erkölcsstelen módon hozza függő helyzetbe, amit az egyén önmaga teremti meg úgy, hogy hiposztazálja a társadalmat, és megteremti annak mítoszait. A társadalom befolyását és hatásait a vallási hiedelmek, az erkölcsi s maga az emberi tudás torzítja. De van a társadalomnál mélyebb realitás – az egyének közötti kapcsolat-fokok, illetve az egyének társadalmiságának realitása. Az ismeret erősen függ az emberi kapcsolatok szintjétől, és ez a megismerés szociológiáját nélkülözhetetlenné teszi. Ezzel a kérdéssel más írásaimban már foglalkoztam, s most csak a téma szempontjából nélkülözhetetlen gondolatokat vetem papírra. Az ember nem izolált, hanem társadalmi lényként szerzi ismereteit. Mivel az ismeret társadalmi feltételhez kötött, így függ az egyének közötti kapcsolatformáktól, illetve a közösségek szervezési módjától. A megismerésben a szociális oldalt az általános érvényű logika képviseli. Ez közölhetőség problematikája. Azt, hogy az egyének szociális viszonyai miként befolyásolják a megismerést, azt az egyes egyének lelkiállapota határozza meg. A megismerést determináló szociális viszonyok kifejezik az egyének lelki elkülönültségének, illetve összetartozásának mértékét. A megismerés determinációja – főként a tudományos jellegű megismerés esetén – az egyént a törvényszerűség és szükségszerűség birodalmába vezeti, az elkülönültséget, azaz az egyének lelki összetartozásának legalsó fokát fejezi ki. Az általános érvényű megismerés itt az elszigetelt egyének között teremtet kapcsolatot, és ez viszonyértékűvé válik. Nem a pozitív jellegű megismerés a hiba forrása, hanem az egyén, a világ lelkiállapota, magának a létnek széttagoaltsága, viszálya. A megismerésben ugyanis a kapcsolatot teremtő logosz táru fel, de csak fokozatosan, a lelkiállapot és lelki közösség függvényeként. Az objektív logosz szocializált. A paradoxon abban rejlik, hogy a matematika és fizika tudományaiban érvényesül a megismerés általános jellege, s ez a megismerés kevésbé függ az egyének lelkiállapotától és közösségétől, mivel ugyanolyan tényként szolgál a különböző osztályokhoz tartozó, az eltérő vallású és nemzetiségű egyének számára. Másrészt: a megismerés a történelem, a társadalomtudományokban, a lélektan és értékekkel foglalkozó tudományban, azaz a filozófiában kevésbé általános érvényű, ugyanis a legnagyobb lelki közösséget követeli meg. A legkevésbé általános érvényű igazságok a vallás keretén belül élnek, mivel tökéletes lelki közösséget feltételeznek. A vallási közösségen belül ezek az igazságok kötelezőek, de a külső szemlélő számára a legkevésbé szigorúságot mutatják, s a „legobjektívebbnek” és „legszubjektívebbnek” mutatkoznak. Mindez arról tanúskodik, hogy a megismerés csak relatív módon autonóm, hogy a megismerés nem különíthető el az egységes emberi lénytől, lelki életétől, azaz az integráns egyéntől. A megismerés tehát az egyéntől függ, s az egyének egymásközi viszonyától. Akkor bizonyul a legerősebbnek ez a függőség, amikor a lélek, az értelem és az emberi lét értékeit akarjuk elsajátítani. Ezek pedig az objektiváció különböző fokozatai. A legobjektívebbek a matematikai ismeretek, melyek egyben a legáltalánosabbak is, hiszen kiterjednek az egész civilizált emberiségre. Az afajta ismeret van a legtávolabb az emberi léttől, az emberi lét értékeinek és az értelemnek a megismerésétől. Az emberi léthez a legkevésbé objektivált, a legkevésbé általános érvényű megismerés közelebb áll. Az objektív és általános érvényű megismerés nyilvánvaló a szó szoros értelmében a „legobjektívebbnek”. A legkevésbé objektivált és általános érvényű tükröző megismerés a „szubjektivitás” második szférájába tartozik, amely a legkevésbé képes az igazság megpróbáltatásait kiállni. Ez az objektivitás és az igazságosság hazug azonosításán alapul. Valójában az igazságosság kritériuma nem az objektumból, hanem a szubjektumból ered, azaz az objektum a szubjektum terméke. A megismerés idealista elméletét vallók gyakran adtak hangot azon véleményüknek, hogy az objektum a szubjektum számára adott. Ez azonban illúzió. Az objektumot az objektiváció hozza létre, ezt pedig aszobjektum. Az objektum és az objektiváció éppen nem a szubjektum számára adottak, ellenkezőleg, a szubjektum szabadságát idézik elő. A szubjektum az objektum révén önmagát dönti rabságba, s ezzel megteremti a determinizmus uralmát. A szubjektum részese lesz az általa teremtet exteriorizációnak. Ezen alapul az egyén társadalom általi rabsága, amely pedig objektív létként teremtdik meg. Ha tévesen azonosítjuk az objektivitást az igazsággal, akkor helytelen a realitással való egybevetés is. Az őrealitás eredetét a szubjektivitásban és nem az objektivitásban nyeri. Az objektivitásban csak visszatükrözöddött, másodlagos, szimbolizált realitás van jelen, és ezekkel a szimbolizált realitásokkal érintkezik az egyén. Az egyén rabságát nem a realitások, hanem épp a szimbólumok okozzák. Az ember társadalmi rabságát a szociális szimbólumoktól való rabsága jelenti. Maga a társadalom nem őrealitás, hanem szimbólum. Az objektivált ismeret determinált jellege szintén szimbolikus értelmű. Az egyén nem képes individuális módon kiküszöbölni a világ objektivitását, csak arra képes, hogy ettől a világtól mentes

belső szabadságát megteremtse. Az objektiváció világát felszámolni társadalmi és történelmi tett, ami azt jelenti, hogy az egyének legfőbb lelki közösségének elérésekor a világ más jelleget öltene, és a megismerés lehetősége is más lenne. A teljes igazság pedig nem lehet az objektivált világ organizációjának kiszolgálója. Feltételezhetjük, hogy a eszkatológikus távlat saját gnoszeológikus és társadalom magyarázattal rendelkezik. Az objektiváció végleges megszüntetése jelenti e világnak a végét, valamint az objektivitás és a társadalom (mint az objektivitás egyik formája) hatalmának kiküszöbölése. Ez a vég még figyelmeztetheti világunkat arra, hogy adott a lehetőség, hogy a vég beteljesüljön.

CIVILIZÁCIÓ ÉS SZABADSÁG. AZ EMBERI RABSÁG ÉS A CIVILIZÁCIÓ ÉS A KULTURÉRTÉKEK IGÉZETE.

[5.]

Az embert nemcsak a természet és a társadalom, hanem a civilizáció is rabságban tartja. Jelen esetben a civilizáció kifejezést a köznap értelemben használom, mint az ember szocializációs folyamatának kifejeződését. A kultúrértékekről ezt követően lesz szó. A civilizációt azért hozta létre az ember, hogy megszabaduljon a természet elemi erőinek hatalmától. Az ember olyan eszközöket talált ki, amelyeket maga és a természet közé helyezhetett, majd vég nélkül tökéletesítette azokat. Legtökéletesebb eszköze az intellektus volt, melynek nagyfokú kiművelését vitte véghez. Az ösztönök gyengülése volt a folyamat kísérője, az emberi szervezet degradálódott, ezért e küzdelemben az alkati eszközöket a technikaiak váltották fel. A „civilizált” egyén a különböző korokban azért győtrődött, mert eltávolodva a természettől elvesztette teljességét, őserjét, széttagolttá vált. Ezen kívül megkérdőjelezte a civilizáció jelentőségét. Az emberek szövetkeztek egymással, hogy harcot folytassanak életükért a természet elemi erőivel szemben, hogy a civilizált társadalmat megszervezzék. De rövid időn belül elkezdődött egymás leigázása e cél érdekében, és megjelent az úr és a szolga viszony. Robinson Pénteket próbálta alávetni magának. A civilizáció fejlődése az emberek hatalmas tömegeinek és a dolgozók sokaságának elnyomásával és kizsákmányolásával járt együtt, és ezt az elnyomást a civilizáció objektív értékeivel igazolták. A civilizáció minden bizonnyal képtelen volt másként feltűnni és fejlődni, mint a félelmetes szociális egyenlőtlenség és elnyomás által, hiszen bűnben fogant. Ez a kérdés túl egyszerűnek tűnik ahhoz, hogy foglalkozzam vele. A civilizáció ellen léptek fel olyan személyiségek, mint például J. J. Rousseau, L. Tolsztoj, az ő lázadásuk már sokkal mélyebb problémát vet fel. Jellemző vonása az orosz gondolkodóknak, hogy kételkedtek a civilizáció helyességében; és ez nemcsak a szociális egyenlőtlenség és kizsákmányolás problémájával függ össze. A civilizáció gonoszságot és igazságtalanságot foglal magában, rabbá teszi az embert, és megakadályozza ezt az élet egységének és teljességének elérésében. Nem a civilizáció a végső célja az emberi létnek. Az ember felszabadítását ígéri, és feltétlenül eszközt is kínál hozzá. De a civilizáció is az emberi lét objektivációinak egyik formája, mert rabság jár vele együtt, az ember a civilizáció rabjává lesz. A civilizáció nemcsak rabság által keletkezett, és nemcsak az általa való rabságot szülte. Nem az a probléma, hogy a civilizációval valamiféle életrevaló, szent barbárság, valamilyen természeti ember vagy jószágos vadember áll szemben. Ez az adott kérdés naturalisztikus beállítása, amely olyannyira idejétmúlt, hogy nem is érdemes szót ejteni róla. A civilizáció gonoszságával és rabságával nem lehet szembeállítani a természet helyességét és szabadságát. A civilizáció felett ítélni csak a lélek képes, a természet nem. A civilizált emberrel, annak hibáival együtt nem a természeti embert kell szembeállítani, hanem a lélek emberét. A civilizáció a természet és a társadalom között elhelyezkedő közbenső birodalom. A probléma nem az, hogy a civilizációtól a természetig jussunk el, hanem az, hogy a civilizációtól a szabadsághoz érjünk el. A természet, amelyhez a romantikusok vissza akartak térni, amelyre J. J. Rousseau és L. Tolsztoj irányította a figyelmet, hogy megmeneküljünk a civilizáció hazugságaitól, egyáltalán nem determinizmus és törvényesség fennhatósága alá tartozó természet. Ez más, már átalakult természet, amely nagyon közelít a szabadság birodalmához, ez nem „objektív” természet, hanem „szubjektív”. Világos, hogy L. Tolsztoj esetében a „természet”, amely isteni jelleget ölt, nem a létért folytatott könyörtelen harc, kölcsönös pusztítás, az erős uralma a gyengébb felett, a mechanikus törvényszerűségek stb. természete, hanem az átalakult természet, maga Isten. L. Tolsztoj ezt a természetet a földdel, a földműveléssel és az elemi eszközökkel végzett fizikai munkával kapcsolta össze, azaz a paraszti egyszerűség és a primitív állapothoz való visszatérés jellegével ruházta fel. A valóságban a materialista életet akarta elementárisra tenni, hogy az ember visszatérhessen a lelki élet gyakorlásához, melyben a civilizáció megakadályozta. A civilizáció és technikájának tagadása következetes, valami mindig megmarad belőlük, de leegyszerűsödött elementáris formában. Ez voltaképpen az akarat szándéka, a világ sokaságának a hatalomtól való megszabadulásra, az Eggyel való egyesülésre, az Egyben való felszabadulásra. Ez a kíváncsi a széttagoltságból a teljességbe való átmenetre irányul. A „természetihez”, a „szerveshez” való vonzódás mögött a civilizáció sokaság-világa széttagoltságától való elszakadás szükségessége, az isteni élet egységbe és teljességbe való átmenet szükségessége rejlik. Az ember a civilizált világ elviselhetetlen széttagoltságától, sokaságától és

Spengler¹⁷ óta a kultúra és a civilizáció elkülönítése népszerűvé vált, de ez nem az ő érdeme. A terminológia itt egyezményes. A franciák például előnyben részesítik a civilizáció kifejezést, kultúrát értve ezalatt, a németek szívesebben használják a kultúra szót. Az oroszok korábban a civilizáció kifejezést helyetkét előtérbe, de a XX. század elejétől a kultúra terminus nyert tért. Bár a szlavofilek, K. Leontyev¹⁸, Dosztojevszkij stb. már helyesen különítették el egymástól a kultúrát és a civilizációt. Spengler abban tévedett, hogy e kifejezéseknek tisztán kronológikus értelmezését adta, s az egyes korok változásának tekintette őket. A civilizáció és kultúra mindig jelen van, de mivel a civilizáció bizonyos értelemben ősbib, elsőlegesebb a kultúránál, ezért ez csak később alakul ki. Akkortól beszélhetünk civilizációról, amikor a primitív ember használni kezdi a technikai eszközöket, a legelemibb szerszámokat, mivel a civilizáció minden mozzanata szocializációs folyamat. Maga a latin kifejezés is a folyamat szociális jellegére hívja fel a figyelmet. A civilizáció szociális jellegű, közösségi, míg a kultúra melyreható individuális folyamatokat jelöl. Azt például mondják, hogy magas kultúrájú egyén, de azt nem, hogy magas civilizációjú. Illetve

használhatjuk a szellemi kultúra kifejezést, de a szellemi civilizáció szókapcsolatot már nem. A civilizáció az objektiváció és szocializáció magasabb fokát jelenti, a kultúra pedig inkább a lélekkel és személyiséggel hozható összefüggésbe. A kultúra az anyagnak szellemi aktus során történő átalakítása, azaz a forma győzelme az anyag felett. Ezáltal a kultúra az emberi alkotó szférához áll közelebb. A civilizáció hegemoniája alapján azt a kort tekinthetjük a civilizáció korának, amelyben a tömegek és a technika domináns szerephez jutnak. Egyesek véleménye szerint ez korszakunkra is jellemző. A civilizáció korában is jelen van azonban a kultúra, mint ahogy a kultúrában is helyet kap a civilizáció. Az egész életet behálózó technika pusztítóan hat a kultúrára, és jellegtelenné változtatja. De az ilyen korszakban is található olyan momentumok, melyek a technikai civilizáció diadalmenetével szembefordulnak. Ez a szerepük a romantikusoknak, és a kultúra táborába tartoznak az alkotó zsenik is. A civilizáció, a kultúr-hagyomány és a kultúrlétkör is az utánzást veszi alapul. Valamely stílust képviselő kultúremler szinte mindig átlagos, önállótlan, tömegvéleményt hangoztat, még akkor is, ha ez az utánzás-önállótlan egy tartalmas szelektált csoport kultúr-elitjén alapul is. A kultúr- forma mindig utánzás, a tradíciók átvétele, és így csak szociális oladalról tekinthető eredetinek, individuális szempont szerint nem. A zseni sohasem tudott teljes egészében behelyezkedni a kultúrába, amely pedig mindig is arra törekedett, hogy ezt a vadállatot domesztikálja. A szocializáció a barbárt és az alkotó zsenit egyaránt maga alá gyűri. Az alkotó tevékenység – melynek része a vadság és barbárság is – objektiválódik és kultúrává alakul. A kultúra szilárdan áll a természet és a technika között, de a két erő gyakran megbontja a kultúra egységét. Az objektivált világ sohasem lehet teljes és harmonikus. Örök konfliktus feszül a kultúrértékek, az állam és társadalom között. Voltaképp az állam és a társadalom mindig a totalitás elérésén fáradozik, ezért a kultúra alkotóit megrendelésekkel látták el, és szolgálatokat követeltek tőlük. A kultúra teremtője mindig is nagy nehézségek árán tudták megőrizni autonómiájukat. A szabadság fenntartása számukra egyszerűbb volt egy kevésbé egységes, mint egy jól differenciált társadalomban. Az alsóbb rendi értékek, mint például az állam, arra törekedtek, hogy elnyomják és alárendeljék a felsőbb rend – például a szellemi élet, az ismeret és művészet értékeit. M. Scheler¹⁰ kísérletet tett az értékhierarchia felállítására: a nemeslelkűség értékei magasabbak, mint az élvezet, a szellemé magasabb a vitális értékeknél, a szentség a szelleménél. Kétségtelen tény azonban, hogy a szentség és szellem értékei kisebb vonzerőt gyakorolnak, mint az élvezet, vagyis a vitális értékek, melyek képesek zsarnoki módon hatni. Így néz ki az objektivált világ. Alapvető jelentőségű, hogy a kultúrán belüli, az arisztokratikus és a demokratikus jelleg közötti viszonyt tisztázzuk.

A kultúra minőségi szelekciós képessége miatt arisztokratikus, és minden szférában tökéletes alkotásra és a legmagasabb minőség elérésére törekszik. Fennáll ez a megismerés, a művészet terén, a szellemi tökély kiművelésekor, s az emberi érzésvilágban is. Az igazság, a szépség, a valóság, a szeretet – minőségi és nem mennyiségi viszonyok. A szelekció arisztokratikus elve kultúr-elit, szellemi arisztokráciát szül. A kultúr-elit azonban képtelen izoláltan, önmagába zárva fennmaradni, miközben az elhalástól, elfajulástól, alkotástól való kimerülés, az élet forrásainak kiapadása tartja rettegésben. Mindenfajta csoport-arisztokratizmus szükségszerűen vezet az elfajuláshoz és kimerüléshez. Annak ellenére, hogy a kultúrértékek nem terjednek ki azonnal a minőség nélküli tömegekre, a kultúra demokratizálódása még szükségszerű folyamat. Az igazság arisztokratikusnak számít abban az értelemben, hogy a minőségi és tökéletes ismeret elérhető a mennyiségtől, a tömegek véleményétől és követelésétől függetlenül. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy az igazság egy kiválasztott kisebbség, egy arisztokratikus csoport előjoga, hiszen az igazság megadott az egész emberiségnek, azaz minden ember hivatott rá. Nincs gyalázatosabb, mint amikor a zárt elit büszkén és megvetéssel viselkedik a többiekkel szemben. A zseni sohasem viseltetnek a felsőbbrendűség tudatával. Ráadásul az élet tartalmát és lényegét nélkülöző kulturálisan kifinomult egyénekből álló kasztok is hazugnak bizonyulnak. A magukat kultúr-elithez tartozóknak vélők egyedülállók hamis, de mégiscsak a nyáj magányossága, még akkor is, ha ez a nyáj csak egy kis csoport. Ez nem a zseni és a próféták magánya. A zseni az őszrealitáshoz, az eredeti léthez áll közel, a kultúr-elit pedig az objektiváció és a szocializáció törvényei kerítették hatalmukba. Kialakul benne a kultúra imádata, amely nem más, mint bálványimádás, az emberi rabság egyik formája. Az eredeti szellemi arisztokratizmus nem kiváltságos helyzetének, hanem kiszolgáltatottságának tudatával kapcsolatos. Az eredeti értelemben vett arisztokratizmus nem más, mint a környező világtól mentes, mindenfajta tömegektől független szellemi szabadság, amely a belső, az Isten és a lelkiismeret hangjának észlelésére képes. Az arisztokratizmus a változást, a konformizmust, a végtelen világtól való rabságot el nem fogadó személyiség jellemzője. Az egyén világot nem ez a fajta arisztokratizmus hatja át, hanem a szocializáció teremtette izoláltság, a büszkeség, a megvetés viszonyainak arisztokratizmusa. Kultúrán belül arisztokratikus és demokratikus értékeket különíthetünk el. Ennek alapján a vallási és szociális értékeket demokratikusnak kell elfogadni; a filozófiával, művészettel, misztikával, élményekkel kapcsolatosakat pedig arisztokratikusoknak. Tarde-nál²⁰ érdekes gondolatok fűződnek a társalgáshoz, mint a kapcsolat egyik formájához. A társalgás a magas kultúra szülőtte. Rituális, egyezményes, gyakorlati és intellektuális, hiábavaló és őszinte beszédet különböztethetünk meg. A második típus a magas kultúra mutatója. A kultúra tragédiáját az jelenti, hogy minden minőségi magas kultúra nélkülözi a végtelen fejlődés perspektíváját. A kultúra virágzását a hanyatlás követi. A kultúrhagyomány kialakulásának alapfeltétele egy

magasfokú kultúra, melynek kialakulásakor nemcsak a kultúra alkotói, hanem maga a kultúrkörnyezet is felszínre kerül. A túl merev és törvényesített kultúrhagyományok a kultúrtevékenység meggyengülésének mutatói. A kultúra sorsa mindig a hanyatlás, s ez jelenti a végétét. A nem alkotó, hanem fogyasztó jellegű kultúr-elit énközpontúsága és izoláltsága ahhoz vezetett, hogy az irodalom felváltotta a valóságos létet. Az irodalom mesterséges atmoszférája az egyént az illuzórikus lét kódéba burkolja. A kultúregyének az irodalom és művészet végkövetkeztetéseinek rabságába esnek, miközben az esztétikai értékek nem személyes, hanem elit-csoport jelleget öltenek. A kultúrát és a kultúrértéket az emberi alkotótevékenység hozza létre, és ez fejezi ki az emberi természet zsenialitását. Bár az ember rendkívüli képességeit állította a kultúra szolgálatába, de ugyanakkor ez okozza az emberi alkotás tragédiáját is. Jelentős az eltérés az alkotótevékenység, az eszme, és ezek színtere között. Az alkotás tűz, a kultúra pedig a tűz kihunyása. Az alkotótevékenység szárnyalás, az objektívált világ terhe és a determinizmus felett aratott győzelem, a kultúrában viszont az alkotás már lefelé húz, lefelé süllyed. Az alkotótevékenység a szubjektivitás, a kultúra pedig az objektivitás kereteibe tartozik. A kultúra helyet kínál mind az emberi természet exteriorizációja, mind az elidegenedés számára. Emiatt kerül az ember a kultúrtermékek és a kultúrértékek rabságába. A kultúra önmagában nem jelenti az élet megváltozását, új ember születését, sőt ellenkezőleg az emberi alkotás visszaesik abba az objektívált világba, amelyből ki akart törni. Ez az objektívált világ azonban gazdagabb színben tetszeleg. A kiemelkedő zseni alkotásai révén mindig az objektívált, a determinált világ kereteit törték szét, ezt műveik bizonyítják. Ez foglalkoztatja a nagy hatású XIX. századi orosz irodalmat, amely mindig túllépte az irodalom és a művészet adta kereteket. Ez a témája az összes egzisztenciálfilozófiának egészen Szt. Ágostontól kezdődően, és ez szolgál vizsgálat tárgyát a klasszicista és romantikus stílus esetében is. A klasszicizmus azt állítja, hogy az alkotó terméknek az alkotótól való teljes exteriorizációjakor az objektívált világ alkotó terméke eléri a lehetséges legtökéletesebb fokot. A klasszicizmus nem veszi figyelembe az alkotó egzisztencialitását, és nem is kíváncsi műve egzisztencialitására sem. Ezért lép fel a klasszicizmus az alkotás létrehozásakor a lezártság igényével, ezért tekinti alkotását a tökéletesség végső jegyeként, ezenkívül fél a végtelentől, amely egzisztenciális téren táruul fel, s amely az objektívált világban nem fejezheti ki a forma tökéletességét. Klasszicizmus tisztá formában még sohasem létezett, a nagy alkotók sohasem voltak tisztán klasszikusok. Vajon mondhadjuk-e, hogy a görög tragédiák, Plátón dialógusai, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Lev Tolsztoj és Dosztojevszkij, Michelangelo, Rembrandt, Beethoven a tiszta klasszikus típus képviselői? Természetesen nem. A romantika nem hisz az alkotó termék tökéletességének lehetőségében, az objektívált világban; forrása a szubjektivizmus és nagyobb jelentőséget tulajdonít az egzisztenciális, alkotó lendületnek és ihletettségnek, mint az objektív terméknek. Ugyan tiszta romantika sem létezett sohasem, de a romantika szelleme tágabb, mint a tulajdonképpeni értelemben vett romantikus iskola. A romantika sok rossz és erőfőten elemet foglal magában, de örök igazsága nyer kifejezést a hazug objektiváció deformációjában, az alkotó termék és ihletettség közötti eltérés ismeretében. Egyértelműen tisztázni kell, hogy mit jelent a kultúrértékek viszonylatában az alkotás objektívációja, valamint azt is, hogy milyen módokai vannak. Ez gyakran vezethet félreértésekhez. Az alkotótevékenység nemcsak felfelé irányuló mozgást végez, hanem a világ, az emberek felé is közelít. A filozófusnak könyvekben, a tudósnak szakmai publikációkban, a költőnek versben, a zeneszerzőnek szimfóniákban, a művésznek képekben, a társadalmi reformereknek szociális reformokban kell kifejezniük önmagukat. Az alkotó cselekedet kiűt híján kimerül az alkotásban. Ennek ellenére helytelen egyenlőséget tenni az alkotó cselekedet megvalósítása és az objektiváció közé. Az objektívált világ csak annak a világnak az állapotát fejezi ki, amelyben az alkotó él. Az alkotótevékenység mindenfajta kifejezőmódja ennek uralma alá rendeli. Fel kell, hogy ismerjünk az alkotó tragikus helyzetét és alkotása által okozott tragédiáját. Az objektívált világ elnyomó hatalma és az Alkotás tűzének kihunyása elleni küzdelem egyáltalán nem abban fejeződik ki, hogy az alkotó felhagy az alkotásbeli önkifejezéssel, hiszen ez értelmetlen követelés lenne. A küzdelemben az alkotótevékenység kitör az objektiváció zárt keretei közül, s így az alkotó műveinek maximális egzisztencialitása valósul meg, illetve a teljes szubjektivitás képes betörni az objektivitás világába. Az alkotás értelme a világ megváltoztatására készített figyelmeztetésben rejlik, nem pedig a világ objektív tökéletességében történő megerősítésében. Az alkotás a világ objektivitása, az anyag és szükségszerűség elleni küzdelem, amely a kultúra jelentős mozzanataiban követhető nyomon. A kultúra azonban az egyént az evilágisághoz akarja kötni, ezért megigézi őt értékével és immanens tökéletességével. A kultúra homlokterében fellobbanó alkotói tűz transzcendálás, mégpedig fokozatos transzcendálás volt. A probléma az, hogy miként tud a kultúra az objektiváció helyett a transzcendálás útjára lépni. A civilizáció és kultúra teremője maga az ember, akit nem alá, hanem fölrendelt lényként vetnek rabságba.

Ostobaság lenne a kultúra pusztá tagadása, s így főként a kultúra előtti állapotra hivatkozni, minthogy értelmetlen dolog tagadni a történelmet és a társadalmat is. De meg kell, hogy értsük a kultúra és a történelem és társadalom feletti ítékezés közötti ellentmondást. Ez nem a kultúrával és alkotással kapcsolatos aszketikus viszony, hanem eszkatalógikus – úgy mondanám forradalmi – eszkatalógikus. Az alkotó kitörések még magán a kultúrán belül is teret nyernek. A legideálisabb művészet, a zene is győzelmet arat a gondolkodás és a megismerés szféráiban. Még magán a társadalom keretein belül is lehetőség nyílik a szabadság és szerelem megragadására, még az objektiváció világa is lehet színtere

transzcendensnek, még a történelemben is van lehetőség a metatörténelem feltűnésére, még az idő is szolgálhat keretül az örökkévalóság momentumának megragadására. A történelem tömegjellegét öltő folyamataiban a kultúra megmerevedett hagyományaiban, a társadalmi szervezetek létrejöttében az objektiváció arat gyűzelmet, és az embert a fel nem ismert rabság igézi meg, mert ezt, mint gyönyört éli át. Az embert a művészetek és tudományok követelményei, elvárásai döntik rabságba, ennek eszköze pedig az akadémizmus. Ez voltaképp az alkotói tűz szisztematikus és szervezett kioltása. Ezen felül azt követelik, hogy az alkotó személyiség a társadalmi csoportoknak teljes mértékben alárendelt legyen. Az „objektivitás” kritériuma egyáltalán nem az igazság követelése, hanem a szocializáció, az átlagember, a hétköznapiaságnak való alávetettség. Az egyént a civilizáció racionalitása ejti rabul. Ez a racionalitás nem az Isteni Logosz, hanem annak az átlag-normál, szocializált felfogásnak az értelme, amely az átlag egyén szellemi színvonala, és egyben az emberi közösség legalsó foka is. Így válik leigázzottá az emberi személyiség, és így akadályozza az értelem feletti erők mozgását. Ugyanígy nyomja el a civilizáció pozitív oldala is, amely pozitív törvényszerűség alakját öltve szolgálja ki a szociális köznapiságot. Az ember az eszményi kultúrértékek rabságába kerül azáltal, hogy az ember a művészeteket, a tudomány és kultúra összes válfaját bálványá alakítja, és ezek okozzák rabságát. A kultúra szcientizmusa, esztétizmusa és racionalizmusa az emberi rabság módoszatai. Létezésük az eszményi értékek háttérében proféták, zsenik, alkotói ihlet és tűz szerepeltek. Amikor azonban a profétáknak és zseniknek szobrot állítanak, utcákat neveznek el róluk, akkor már csak lanya és közepes kultúra formálódik, amely már nem tűr új profétaságot és új zsenialitást. Állandó jelleggel erősödik a törvényesség, a kultúra képmutatása, és elkerülhetetlenül válik a profétaszellem lázadásá. A kultúra rendkívüli adomány, az emberi lét pályája, azért megengedhetetlen, hogy a barbárok alutasítsák. A kultúra azonban nem kerülheti el a legfelsőbb ítélezkést, mert a kultúra apokaliptikus jelleget is hordoz. A kultúrát, mint ahogy az egész földet új életté kell átformálni, mert nem képes örökkön saját középszerűségében és elhidegülttségében létezni. Erről szól az utolsó fejezet. A civilizáció és a kultúra állandó hazugságra készlet. Poulain²¹ helyesen ismerte fel, hogy ez a hazugság szisztematizált leplezett viszály, a felszínen ugyanakkor egység uralkodik. A hazugságot még akkor is szembesíteni kell az igazsággal, ha az veszélyesnek pusztító erejűnek tűnik is. A célok és eszközök felcserélődésével a hazugságok egyre halmazódnak. Az eszközök oly régen változtak át célokká, hogy a célok elérni már lehetetlenség. A civilizáció mint eszköz keletkezett, de céllá alakult át, és despotikusan irányítja az embert. A kultúra minden értékével együtt eszköznek mutatkozik a szellemi élet, az egyén szellemi felemelkedése számára, de idővel az egyén alkotói szabadságát gátló öncéllá alakult át. Ez az objektiváció elkerülhetetlen következménye, amely az eszközöket és célokat egymástól elszakítja. A civilizáció aktualizmusa egyre fokozódó aktivitást követel az embertől, de ezzel a követelésével az aktualizmus elnyomja és gépezetté alakítja az egyént. Az egyént nem az emberi aktuális folyamat, hanem a technika és az anyagi eszközök formálják. Az aktualizmus eredménye egyáltalán nem az embert szolgálja, hanem az ember szolgálja az aktualizmus eredményét. Az ilyen aktualizmus elleni szellemi reakció éppen az elmélkedéshez való jog követelése, vagyis a felelősség, annak a pillanatnak a megragadása, amelyben az egyén az idő síkján kijut a rabságból. Az előző korok kultúrájában az önmagáért való elmélkedés döntő szerepet játszott. A kizárólagos elmélkedés kultúrája azonban az egyén passzivitásához, a világban betöltött aktív szerep tagadásához vezet. Ezért szükséges az elmélkedés és aktivitás párhuzamba állítása. A legfontosabb mégiscsak az, hogy a kultúrával és technikával kapcsolatban az elmélkedés az úr és ne a szolga szerepét töltse be. Amikor pedig az erő elve proklamálódik, és az igazság az értékek fölé helyeződik, a civilizáció végét és halálát jelenti. Ekkor ki kell várni az új, győzedelmes, az embert magával ragadó hitet, az új szellemi felemelkedést, amely képes arra, hogy legyőzze a durva erőt.

AZ EMBER SZELLEMI FELSZABADULÁSA. GYŐZELEM A FÉLELEM ÉS A HALÁL FÖLÖTT.

[IV. fejezet 1.]

Az ember rabságban él, gyakran nem is veszi észre saját rabságát és szereti azt. Az ember azonban a felszabadulásra is törekszik. Hiba lenne azt gondolni, hogy az átlagember szereti a szabadságot. Még nagyobb hiba lenne azt gondolni, hogy a szabadság könnyű dolog. A szabadság nehéz dolog, rabságban maradni könnyebb. A szabadság szeretete a felszabadulásra való törekvés már az ember bizonyos fokú nagyságát mutatja, arról tanúskodik, hogy az ember bensőleg megszűnt rab lenni. Az ember szellemi eredettel rendelkezik, és ez nem függ a világtól, és nem determinálja a világ. Az ember felszabadulása nem a természet, az ész vagy a társadalom követelménye, mint azt sokan gondolják, hanem a szellemé. Az ember nemcsak szellem, hanem bonyolult egység, állat is, az anyagi világ jelensége is, de szellem is. A szellem a szabadság, és a szabadság a szellem győzelme. Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy az ember rabsága mindig az ember állati-anyagi természetéből eredt. Az ember szellemiségében is adódhatnak

súlyos betegségek, lehetséges a kettéhasadás, lehetséges a szellem exteriorizációja és elidegenedése önmagától, lehetséges a szellem fogsága. Ebben áll az emberi szabadság és rabság problémájának bonyolultsága. A szellem exteriorizálódik, felszínre vetődik, és szükségességként hat az emberre, majd visszatér önmagához, belülré, azaz a szabadsághoz. E folyamat egyik aspektusát értette meg Hegel, de nem értette az egészet, könnyen lehet, hogy ami a leglényegesebb, azt nem tudta értelmezni. Az embernek nem az objektivizálódott világ periferiáján kell szabadnak éreznie magát, hanem a szellemi világ centrumában. A felszabadulás a centrumban tartózkodás és nem a periférián, a reális szubjektivitásban való lét, nem pedig az ideális objektivitásban. A szellemi koncentráció állapota, amelynek elérésére irányul a szellemi életéről szóló tanítások többsége, eredményeit tekintve kettős lehet. Az embert gyötörő sokféleség ellenében lelkierőt és függetlenséget biztosít. De szűkítheti a tudatot, és az egyetlen eszmétől való megszállottságot idézheti elő. Ilyenkor az elbűvöltség és a rabság új formája lép a szellemi felszabadulás helyébe. Jól tudják ezt azok, akik szellemi utakat járnak. Soha nem jelent felszabadulást az, ha az ember egyszerűen elmenekül a realitás elől vagy megtagadja a realitást. A szellemi felszabadulás harc. A szellem nem elvont eszme, hanem univerzális. Nemcsak az ember, hanem a kutya, a macska, a bogár is egzisztenciálisabb érték, mint az általános-univerzális elvont eszme. A szellemi felszabadulás nem az absztrakcióba, hanem a konkrétumba való átmenetet eredményezi. Ezt bizonyítja az Evangélium. Ebben rejlik az Evangélium perszonalizmusa. A szellemi felszabadulás az idegenség hatalma felett aratott győzelem. Ez a szeretet értelme. Az ember azonban könnyen rabbá válik, anélkül, hogy észrevenné. És azért szabadul fel, mert szellemi ereddettel rendelkezik, azzal a képességgel, hogy ne determinálódjék külső hatásra. Az emberi természet azonban olyan bonyolult, létezése olyan homályos, hogy egyik rabságból a másikba eshet, az absztrakt szellemiségbe, az általános eszme determináló hatalmába kerülhet. A szellem egy, teljes, és minden megnyilvánulásában jelen van. Az ember azonban nem szellem, csak birtokolja a szellemet, és ezért van az, hogy a szellem az ember legszemélyesebb megnyilvánulásaiban is széttorozódhat, elvonttá válhat és elkorcsosulhat. Végső felszabadulás csak akkor valósulhat meg, ha az emberi szellem kapcsolatba kerül az Isteni Szellemmel. A szellemi felszabadulás mindig az ember szellemi eredeténél nagyobb mélység felé történő fordulat jelent: Isten felé fordulat. Azonban az Istenhez történő fordulat is legyőzheti a betegséget, és bálványimádássá változtathatja. Ezért állandó megtisztulásra van szükség. Isten csak a szabadságért, a szabadságban és a szabadság által tud hatni. Nem hat a szükségességért, a szükségességben és a szükségesség által. Nem hat a természet és az állam törvényei által. Ezért felül kell vizsgálni a Gondviselésről és a kegyelemről szóló tanításokat, a tradicionális tanok elfogadhatatlanok.

A szellemi felszabadulásban realizálódik az ember személyisége. Így érhető el a teljesség. És ez egyúttal fáradhatatlan harc is. A személyiség realizációjának alapkérdése nem azonos a determináló anyag legyőzésének kérdésével. Ez csak az egyik aspektus. Az alapkérdés a rabság teljes legyőzésével kapcsolatos. A világ nem azért rossz, mert benne anyag van, hanem azért, mert leigázott és nem szabad. Az anyag súlya a szellem hamis irányulásából adódott. Az alapellentét nem a szellem és az anyag ellentéte, hanem a szabadság és a rabság. Nemcsak az ember elementáris anyagi függőségének legyőzése révén valósul meg a szellem győzelme. Sokkal nehezebb legyőzni azokat a megtevesztő illúziókat, amelyek az embert a legkevésbé fölismerhető rabságba taszítják. A gonosz nemcsak nyílt formájában jelenik meg az emberi létezésben, hanem a jó megtevesztő alakjában. A bálványok, amelyeket az ember imád, a jó megtevesztő alakját öltik. Az Antikrisztus csalárdul Krisztus alakjában kísérthet. A keresztény világban pontosan ez történik. Az univerzális-általános, elvont eszmék sokasága mind-mind a gonosz magasztosult formái. Könyvemben mindvégig erről van szó. Nem elég azt mondani, hogy a bűntől meg kell szabadulni. A bűn nemcsak primitív formában létezik és csábít, hanem lehetséges a bűnös eszméktől való megszállottság, és a bűn elleni harc hazug csábítása is, és ez az életben mindenütt tapasztalható. Az embert nemcsak a valóságos bűn igázza le, hanem az is, ha az egész életet felfaló, bűnös eszmék kerítik hatalmukba. Ez ugyancsak az élet rab meghamisításának egyik esete. Az a rabság, amelyet az ember kívülről jövő erőszakként érzékel és gyűlöl, kevésbé félelmetes, mint az, amely kísérti őt, és amit megkívánt. Démoni jelleget ölt minden viszonylagos, ami abszolútnak tünteti fel magát, minden véges, ami végtelennek látszik, minden profán, ami szakralizálódott, minden emberi, ami az isteni álarcát ölti magára. Démonikus az embernek az államhoz, a civilizációhoz, sőt az egyházhoz való viszonya is. Az egyház egzisztenciális értelemben úgy is létezik mint kommunalitás, és úgy is, mint objektiváció, mint szociális intézmény. Amikor ez egyház mint objektiváció és szociális intézmény szentnek és büntetlennek tünteti föl magát, akkor kezdődik a bálványalkotás és az ember rabsága. Így válik hamissá a vallási élet, így nyer teret benne a démoni elem. A kigondolt, felnagyított, egzaltált vallási, nacionalista, szociális szenvedélyek és lealacsonyító félelmek megbénítják az emberi életet. Ez az oka az ember rabságba hullásának. Az ember képes arra, hogy az Isten és a legmagasabb eszme iránti szeretetet a legszörnyűbb rabsággá változtassa.

A szellem győzelme a rabság felett mindenekelelt az élettől és a haláltól való félelem legyőzését jelenti. Kierkegaard a félelemben és a reszketésben látja az alapvető vallási fenomént és a belső élet jelentőségének ismérvét. A Biblia azt mondja, hogy az istenfélelem a bölcsesség eredete. Ugyanakkor pedig a félelem rabság. Miképpen lehet ezt összeegyeztetni? Ebben a világban az ember az élet félelmét is és a halál félelmét is átéli. A mindennapiság birodalmában a félelem legyöngül és eltompul. A

mindennapiság arra törekszik, hogy létrehozza a biztonságot, bár természetesen az élet és a halál veszélyét nem tudja legyűrni. Mikor azonban a mindennapiság birodalmába merül, és annak érdekei kerítik hatalmukba, az ember eltávolodik a mélységtől, és a mélységgel összefüggő nyugtalanságtól. Jól mondja Heidegger, hogy das Man eltompítja az élet tragikusságát.²² Azonban itt minden ellentmondó, és mindennek két oldala van. A hétköznapiság ugyan eltompítja az élet és a halál mélységével kapcsolatos félelmeket, létrehozza viszont a maga másfajta félelmeit, amelyek mindvégig a hatalmukban tartják az embert: az evilág dolgaival kapcsolatos félelmeket. Lényegében a félelem határozza meg a politikai irányzatok legtöbbjét, és a félelem nyomja rá bélyegét a vallás szociologizált formáira is. A gondozás, amelyet Heidegger a lét struktúrájának részeként értelmezett, elkerülhetetlenül félelemmé válik, hétköznapi félelemmé, és ezt meg kell különböztetnünk a transzcendentális félelemtől. Kétféle félelemről beszélhetünk: arról, ami kívülről jön, és arról, ami felülről. Az élet és a halál félelem eltompul lefelé irányuló, a mindennapisághoz tartó mozgásában, és legyőzetik felfelé irányuló, a transzcendenshez tartó mozgásában. A félelem lehet magasabb létállapot, mint a mindennapiságban való könnyelmű elmerülés. A félelem azonban, bármifajta félelem, mégiscsak az ember rabságát jelenti. A tökéletes szeretet előzi a félelmet. A félelemnélküliség a legmagasabb létállapot. A rabbá tevő igazságot megakadályozza az igazság feltárását. A félelem hazugságot szül. Amikor az ember azt gondolja, hogy hazugsággal védekezhet a veszély ellen, a hazugság jegyében él, és nem az igazságban, a mindennapiság birodalmát építi. S a hazugság teljesen áthatja az objektiváció világát. Az igazság a bátorságnak mutatkozik meg. Az igazság megismerésének az a feltétele, hogy legyőzzük a félelmet, rendelkezünk a bátorság erőnyével, és ne riadjunk vissza a veszélytől. Így módon a megismerés forrásává válhat a megélt és átlényegített legnagyobb félelem is. A megismerés tehát nem a félelem, hanem a félelem fölött aratott győzelem révén válik lehetővé. A legvégso félelem a halálfélelem. Ez lehet alacsonyrendű, hétköznapi félelem, de lehet magasrendű, transzcendens is. A halálfélelem az ember rabságát jelenti, és ezt a bátorság minden ember ismeri. Az ember a halál rabságában él. A halálfélelem legyőzése tulajdonképpen a félelem fölött aratott legnagyobb győzelem. És lám, az ember viszonya a halálfélelemhez mégis megdöbbentően ellentmondásos. Az ember nemcsak a saját halálától fél, hanem más emberek halálától is. Ugyanakkor viszont az ember aránylag könnyen rászánja magát a gyilkosságra, és mintha kevésbé félne attól a haláltól, amelyet ő maga idézett elő a gyilkosságával. Ez a bűn problémája, mert a bűn, ha aktuálisan nem is, potenciálisan mindig gyilkosság. A bűn a gyilkossággal áll kapcsolatban, a gyilkosság a halállal. Gyilkosságot nemcsak gonosztevők követnek el, szervezeten, hatalmas méretekben gyilkol az állam, azok az emberek, akik a hatalmat birtokolják, vagy éppenhogy magukhoz ragadták. Ezekben a gyilkosságokban a halál viszonya eltompul, sőt csaknem megszűnik, mintha a halál viszonya kétarcú jelenség lenne: a halál viszonya általában, és a halál viszonya mint az elkövetett gyilkosság eredménye. Ma már sem a halálbüntetést, sem a háborúban elesettek halálát nem úgy értelmezik mint gyilkosságot, sőt még csak halálnak, előidézt iszonyatnak sem tekintik. Ez az emberi létezés objektivizálódásának következménye. Az objektivizálódott világban minden érték hamis lett. Az ember ahelyett, hogy megmentené az életet, és legyőzné a halált, a halál megvetőjévé, gyilkossá vált. Azért ő, hogy olyan életet teremtsen, amelyben kevesebb a félelem. Az ember félelmében ő, a félelemből és a rabságból ered minden gyilkosság, az egyéné is és az államé is. A félelem és a rabság mindig végetes következményekkel járnak. Az ember nem ölt volna többé, ha le tudta volna győzni a rabbá tevő félelmet. Az ember a haláltól való félelmében halált vet, a rabság érzése miatt uralkodni akar. A hatalom mindig gyilkolni kényszerül. Az állam állandó félelemben él, ezért gyilkolni kényszerül. Nem akar harcolni a halál ellen. A hatalom emberei nagyon hasonlítanak a gengszterekre.

Nem ismerek senkit, aki magasabbrendű erkölcsiséggel viszonyult volna a halálhoz, mint Ny. Fjodorov.²³ Ny. Fjodorovot minden egyes létező halála bánattal tölt el, és azt követeli, hogy az ember váljék feltámasztóvá. Az ő halál miatt érzett bánata aktív erővé válik, és ez már nem halálfélelem. A feltámasztó legyőzi a halálfélelmet. A perszonalizmus nem egészen úgy teszi fel a kérdést a halálról és a halhatatlanságról, ahogy Ny. Fjodorov. Ny. Fjodorovnak igaza van abban, hogy a halál elleni harc nemcsak magánügy, hanem „közös ügy” is. Nemcsak a saját halálom, hanem bárkinek a halála feladat elé állít engem. Ahhoz, hogy a személy realizálódhasson, nem elég a halálfélelem legyőzése, le kell győzni magát a halált is. A személy realizációja nem lehetséges a végesben, feltételezi a végtelent, mégpedig nem a kvantitatív, hanem a kvalitatív végtelent, azaz az örökkévalóságot. Az individuum meghal, mert a faj processzusában születik, de a személy nem hal meg, mert nem a faj processzusa hozza létre. A halálfélelem úgy győzhető le, hogy a szellemi eredetű személy legyőzi a biológiai eredetű individuumot. Ez a folyamat azonban nem pusztán a halhatatlan szellemi és a halandó emberi eredet elkülönülését eredményezi, hanem a teljes ember átalakulását is. Ez nem evolúció, azaz nem természetes értelemben vett fejlődés. A fejlődést az állandó hiány, a teljesség el nem érése eredményezi, a fejlődés az idő törvényei szerint zajló folyamat, időbe állított, nem pedig alkotás, nem az idő legyőzése. A szegénység, a hiány, az elégedetlenség, a többre való törekvés kétarcú jelenség, az ember alacsonyabb és magasabb létállapota is megnyilvánulhat benne. A gazdagságban a hamis teljesség, a rabságtól való hamis megszabadulás valósulhat meg. A hiányból a teljességbe, a szegénységből a gazdagságba való átmenet jelenthet evolúciót, és kívülről evolúciónak is látszik. De mögötte egy mély folyamat húzódik meg, az alkotásnak és a szabadságnak a determináción átúto folyamata. A halál legyőzése nem lehet evolúció, nem lehet a szükségszerűség

eredménye; a halál felett aratott győzelem az alkotás, ember és Isten közös alkotása, a szabadság eredménye. Az élet feszültsége és szenvedélyessége a halálba húz, és a halállal kapcsolatos. Az élet és a halál elválaszthatatlanok egymástól a természeti világ körforgásában. „És a sír bejáratánál ifjú élet játsszon.” Az életszenvedély feszültsége önmagában is a halálba húz, mert a végesbe záródott, és a végtelen örökkévalóságba nem lép ki. Az örök élet nem az életszenvedély megfékezésével és megsemmisítésével érhető el, hanem az életszenvedély szellemi átlényegítésével, a szellem alkotó, aktív energiáinak az életszenvedély által történő mozgásba hozásával. A halhatatlanság tagadása az aktivitásról való lemondást és enerváltságot eredményez.

Az alkotás a rabságtól való megszabadulás folyamata. Az ember szabadabbá válik, amikor az alkotói emelkedettség állapotába kerül. Az alkotás a pillanat ekstázisába vezet. Az alkotás produktumai az időben állnak, az alkotás aktusa viszont az időn kívül helyezkedik el. Ehhez hasonlóan az időn kívülre vezet bármilyen heroikus aktus is. Lehetséges, hogy a heroikus aktusnak nincs semmilyen célja, és csakis a pillanat ekstázisáért jön létre. A tiszta heroizmus azonban gögös és önhitt kísértéssé válhat. Így értelmezte a tiszta heroizmust Nietzsche. Így értelmezte Malraux is. Az ember a felszabadító ekstázis különböző formáit élheti át. Lehetséges a harc ekstázisa, az erotikus ekstázis, sőt lehetséges a harag ekstázisa is, amikor az ember képesnek érzi magát arra, hogy lerombolja a világot. Van ekstázis, amely áldozatos szolgálatot vállal magára, ez a kereszt ekstázisa. Ez a keresztény ekstázis. Az ekstázisban az ember mindig kilép a megkötöttség és a leigázottság állapotából, és belép a függetlenség pillanatába. Az ekstázis azonban csak képzelt felszabadulást hoz, hogy utána még jobban leigázza az embert. Van olyan ekstázis, amely áttöri a személy határait, és a személyt a személytelen kozmikus őselembe süllyeszti. A szellemi ekstázist az jelenti, hogy benne a személy nem lerombolódik, hanem megerősödik. A személynek az ekstázisban ki kell lépnie önmagából, de önmagából kilépve is önmagával azonosnak kell maradnia. Ugyanaz a rabság nyilvánul meg abban is, ha az ember önmagába zárkózik, és abban is, ha a világ személytelen őselemének kitárul. Az egyik rabság az individualizmus kísértése, a másik pedig a kozmikus és a szociális kollektívizmus csábítása, és ezek ellentétben állnak egymással. Az ember szellemi felszabadulását az jellemzi, hogy az ember léte a szabadságra, az igazságra és a szeretetre irányul. A szabadság nem lehet tárgyaltalan és üres. Ismerjétek meg az igazságot, és az igazság szabadabbá tesz benneteket. Az igazság megismerése viszont már feltételezi a szabadságot. Túl azon, hogy értéket nem képvisel, az igazság megismerése a szabadság hiányában lehetetlen is. A szabadság pedig feltételezi az igazságot, az értelem, Isten létezését. Az igazság és az értelem felszabadítanak. A felszabadulás az igazsághoz és az értelemhez vezet. A szabadságnak szeretetteljesnek kell lennie, a szeretetnek pedig szabadnak. A szabadság és a szeretet csakis együttesen realizálja a szabad és alkotó személyt. Mindig torzuláshoz vezet, ha az egyik eredet a másik rovására érvényesül, egymástól elszakítva mindegyik eredet a kísértés és a rabság forrásává válhat, és megsértheti az ember személyiségét. Az objektívációban a magasabb szellem lezuhan és alkalmazkodik; az alkotói megtestesülésben viszont az alacsonyabb szellem, a világ anyaga felemelkedik, és a világ valósága átalakul.

Az emberi tudat illúziókat táplál annak értelmezésében, hogy ez a világ, amelyben az ember leigázottnak érzi magát, milyen viszonyban áll a másik világgal, amelytől a szabadulását várja. Az ember a két világ metszéspontja. Az egyik illúzió abban rejlik, hogy a két világ különbségét, mint szubsztanciák különbségét értelmezik. Valójában a létezés modulusainak különbségéről van itt szó. Az ember átlép a rabságból a szabadságba, a széttöredezettségből a teljességbe, a személytelenből a személyesbe, a passzivitásból az alkotásba, azaz eljut a szellemiséghez. Ez a világ az objektíváció, a determinizmus, az elidegenedés, a gyűlölködés és a törvény világa. A másik világ a szellemiség, a szabadság, a szeretet, a rokonság világa. A másik illúzió abban rejlik, hogy a két világ egymásra vonatkozását úgy értelmezik mint abszolút objektívált transzcendenciát. Ennek értelmében az egyik világból a másikba való átjutást az ember passzívan várja, és aktivitása nem játszik szerepet benne. Valójában a másik világot, a szellemiség világát, Isten országát nemcsak várja az ember, hanem az alkotás révén teremti is. Isten országa nem más mint az objektíváció betegségének kitett világ alkotó átlényegítése. Ez a szellem forradalma. A másik világ nem teremthető kizárólag emberi erővel, de nem teremthető az ember alkotó aktivitása nélkül sem. Ez az eszkatalógia problémájához vezet bennünket, a történelem végének problémájához, vagyis ahhoz a kérdéshez, hogy miképp szabadulhat meg az ember a történelem rabságából.

A TÖRTÉNELEM KÍSÉRTÉSE ÉS RABSÁGA A TÖRTÉNELEM VÉGÉNEK KETTŐS ÉRTELMEZÉSE AKTÍV, ALKOTÓ ESZKATALOGIZMUS

[2.]

Az emberre leselkedő legnagyobb kísértés és rabság a történelemben rejlik. Az embernek elképesztően imponál a történelem áthatolhatatlan tömege és a történelmi folyamatok látszólagos monumentalitása, pedig az embert szétzúzza a történelem, mert beleegyezik abba, hogy a történelmi megvalósulás eszköze legyen, és a ravasz észet szolgálja (Hegel List der Vernunft-ja).²⁴ Már beszéltünk a személy és a történelem konfliktusáról, és arról, hogy e konfliktus a történelem keretei között megoldhatatlan. Most az eszkatológia perspektívájából vizsgáljuk meg ezt a témát. A történelemben nagy szerepük van az ún. történelmi személyiségeknek, holott lényegében a történelem nem törődik a személyiséggel, és annak individuális megismételhetetlenségével, egyszerűségével és behelyettesíthetetlenségével. A történelmet csak az „általános” érdekli, még akkor is, ha az individuális felé fordul. A történelem az átlagemberért és a tömegért van, a történelem számára azonban az átlagember elvont egység marad, nem válik konkrét létezővé. Az átlagos emberiség, hogy céljait elérje, minden egyes átlagembert eszközzé változtat. Bár az ember cselekszik benne, mégis úgy tűnik, mintha a történelem nem is emberi célokat követne; a történelem a rész és az individuális fölött uralkodó átlagos és univerzális jegyében áll. Az ember kénytelen magára venni a történelem terhét, nem képes kilépni a történelemből, vagy kivetni azt magából, mert a történelemben valósul meg a sorsa. Az emberiség történelme nem a természeti világ történetének része, ellenkezőleg: a természeti világ története képezi részét az emberiség történelmének. A világlelet értelme a történelemben rejlik, nem pedig a természetben. A történelemben éles összeütközésbe kerül egymással a szabadság és a szükségszerűség, a szubjektum és az objektum. A szabadság végzetté válik a történelemben. A kereszténység mélyen történelmi; Isten kinyilatkoztatása a történelemben. Isten belép a történelembe, és értelmet ad neki. A metatörténelem betör a történelembe, és a történelemben e metatörténelmi betöréssel függ össze minden jelentős dolog. A metatörténelmi a történelmihez kapcsolódik, és abban mutatkozik meg. A történelem Isten és ember találkozása és dialogikus harca. Ugyanakkor pedig a történelem semmiség, nemlét, hamis nagyság, amiben csak ritkán tör föl az eredendő lét. A Szellem betör a történelembe, és működik benne, de történelmi objektivációjában el is idegenedik önmagától, kimerül, és valami hozzá-nem-hasonlóba megy át. A történelem ellentmondásosan jelenik meg az emberi tudat számára, és kétféle viszonyulást vált ki belőle. Az ember magára veszi a történelem terhét, harcol vele, megvalósítja benne saját sorsát, ugyanakkor azonban arra is hajlamos, hogy bálványozza a történelmet, és szakralizálja a benne zajló folyamatokat. Itt kezdődik a historizmus kísértése és rabsága. Az ember készségesen behódol a történelmi szükségszerűségnek, a történelmi végzetnek, mert Isten hatását véli látni benne. A történelmi szükségszerűséget teszi meg az értékelés kritériumának, és a szabadsággal azonosítja a szükségszerűség tudatát. A történelmi kísértése az objektiváció kísértése. A történelem szellemét és génuszát szinte megtestesíti Hegel filozófiája. E filozófia szerint a történelem nem más, mint a szellem szabadsághoz vezető diadalútja. Annak ellenére, hogy a szabadság kategóriája alapvető jelentőségű volt számára, Hegel mégis úgy határozta meg a történelem szellemét, mint a szabadságot, és így filozófiája következetes és radikális logikai determinizmusba torkollott. (A logikai determinizmus nem kevésbé teszi rabbá az embert, mint a naturalista determinizmus.) Hegel azt próbálta sugalmazni az embernek, hogy a szabadság a történelmi rabsággal egyenlő. Hegel történelemimádatának óriási hatása volt, a marxizmust is jelentős mértékben meghatározta, amely ugyancsak a történelmi szükségszerűség csapdájába került. Hegel nemcsak az embert, hanem Istent is a történelem alá rendelte azért, hogy azt mondta, Isten a történelem teremtménye, Isten is keletkezik. Ebből az is következik, hogy mindenkinek fejet kell hajtania a történelem győztesei előtt, el kell ismernie a győzők elsőbbségét. A historizmus mint filozófiai világszemlélet oda vezet, hogy az ember összeütközésbe kerül az abszolút értékekkel, és óhatatlanul is relativizmust hirdet: a jó és az igazság relativizmusát. A történelmi ész ravaszsága minden érték fölött uralkodik, és ez mérgezi meg a marxizmus etikáját is. Az ember a számára fontos értékekkel együtt a történelem anyagává, a történelem logoszáttá képező történelmi szükségszerűséggé válik. Arra van kárhoztatva, hogy a történelmi teljességben éljen, belőle merítse létezésének értelmét, amely a mindennapiság fölé emeli őt; még akkor is, ha létezését összetöri ez a történelmi teljesség. A magasabb igazság azonban az, hogy a történelmi teljességgel az embernek kell rendelkeznie. Az ész ravaszsága a történelemben többnyire hatalmas hazugság, amelyen megfeszítették az igazságot. A történelem „nagy” eseményeinek alapjában ott rejlik a bűn, és e bűn kínozza az embert, ami arra utal, hogy a történelemnek véget kell érnie, és csak e vég révén valósulhat meg bármilyen igazság. A történelemben lévő értelmetlenség azt jelenti, hogy a történelemnek értelme csak saját határain kívül lehet. Ezt az értelmetlenséget gyakran a történelem rációjának nevezik. Nálunk Belinszkij lépett föl pályájának egy szakaszában a történelem univerzális szelleme ellen, de föllépett Dosztojevskij is, föllépett

Kierkegaard is, és föl kell lépnie a perszonalizmus minden szövetségének. A történelem univerzális szellemének fogságába esett a kereszténység is, mivel alkalmazkodott a történelmi szükségszerűséghez, és ezt az alkalmazkodást isteni igazságot hirdette. Ezért a kereszténység eszkatologizmusba legyöngült és eltompult. A keresztény eszkatologizmust „illetlen” és „tapintatlan” figyelmeztetésnek tekintették, amely lehetetlent követel, és ezzel megsérti a rációt. Mindez az eszkatológia és a történelem viszonyának kérdését nagyon kielezi. A történelemfilozófia problémája mindenekelőtt időprobléma. A történelem bálványozása a történelmi idő bálványozását jelenti.

Az idő problémája a modern filozófia középpontjában áll, elég ha Bergsonra és Heideggerre utalunk. Ez a probléma különösen az egzisztenciálfikozófiákban kap nagy hangsúlyt. A történelemfilozófia mindenekelőtt időfilozófia. A történelem kapcsolatban áll az idővel. Ha az időről beszélünk, egyáltalán nem biztos, hogy egy és ugyanazont dologra gondolunk. Az időnek többféle értelmezése lehetséges, úgy mint kozmikus idő, történelmi idő, egzisztenciális idő. Minden ember az idő e három formájában él. A kozmikus idő körrel szimbolizálható, és a Föld Nap körüli mozgásával, a napok, hónapok, évek számlálásával, a naptárral és az órákkal áll összefüggésben. E körmozgásban állandó visszatérés zajlik, beköszönt a reggel, az este, a tavasz és az ősz. Ez a természet ideje, és mint természeti lények, mi is ebben az időben élünk. A görögök elsősorban a kozmikus időt érzékelték, a kozmosz esztétikai szemlélete volt számukra a meghatározó, a történelmi időt szinte észre sem vették. A világ és az ember létezését magába foglaló idő egyáltalán nem valamilyen örök és kristályosan merev forma. Nemcsak időbeli változásról beszélhetünk, hanem az időnek mint olyanak változásáról is. Lehetséges, hogy az idő megforduljon, sőt az is, hogy véget érjen, és többé ne legyen. Az idő a létezés modusza, és a létezés jellege határozza meg. A mozgás és a változás nem azért megy végbe, mert idő van, hanem attól van idő, hogy mozgás és változás megy végbe. Az idő minőségét a változás minősége szüli. Az objektivizált-természeti világban végbemenő változások egyik terméke a kozmikus idő. A kozmikus idő objektivizálódott idő, matematikailag számítható, a számnak, az osztásnak és az összeadásnak rendelődik alá. Az órák és a napok percekre és másodpercekre oszthatók, és évekbe hónapokba adhatók össze. A kozmikus idő (matematikai idő) másodpercei a széttört idő darabjai. A kozmikus idő ritmikus. Mindezekon kívül pedig ez az idő múlta, jelenre és jövőre szakad. Az objektivizálódott világ idősfittet világ. A múlta, jelenre és jövőre szakadó idő beteg idő, és megsérti az emberi létezés épségét. Az idő betegségével áll összefüggésben a halál. Az idő elkerülhetetlenül a halálba húz, halálos betegség. A természeti, kozmikus élet a természeti, kozmikus időben a születés és a halál váltakozásán alapul, a periodikus tavaszi újjászületés mindig megvalósul ugyan, de ez az újjászületés már nem azokért történeik, akiket elragadott a halál, hanem újjabakért. A kozmikus időben nem lehet legyőzni a halált. A jelen érzékelhetetlen, hiszen múlta és jövőre esik szét, megszünteti a múltat, hogy őt majd a jövő szüntesse meg. A kozmikus időben az élet birodalma a halálnak rendelődik alá, jöllehet a szülő élet ereje kimeríthetetlen. A kozmikus idő halállal terhes, de nem a faj, hanem a személy szempontjából; a kozmikus idő nem akar tudomást venni a személyről, és nem érdekli annak sorsa sem. Az ember azonban olyan lény, hogy több idődimenzióban, a létezés több szintjén él egyszerre. Az ember nem pusztán kozmikus, természeti lény, akit a körbeforgó kozmikus idő tart hatalmában. Az ember történelmi lény is. A történelmi élet egy más, a természetitől különböző rend valósága. Bár természetesen a történelem is alárendelődik a kozmikus időnek, évtizedek és évszázadok alapján történő időszámítást használ, de saját idővel is rendelkezik. A történelem másfajta mozgások és változások hatására születik, mint amilyenek a kozmikus körforgásban végbemennek. A történelmi idő szimbóluma nem a kör, hanem az előre törő egyenes. A történelmi idő legfőbb sajátossága éppen az, hogy az eljövendő felé törekszik, és az eljövendőtől várja az értelem föltárlását. A történelmi idő mindig újat hoz magával, benne a nem-volt elmúltá válik. Igaz, hogy visszatérés és ismétlődés a történelmi időben is végbemegy, és sok hasonlóság fedezhető fel a történelmi időben és a kozmikus időben zajló folyamatok között. De a történelmi idő minden eseménye individualisan különös, minden évtized és évszázad új életet hoz. Sőt a harc, amely a történelmi idő, a történelem kísértése és rabsága ellen folyik, sem a kozmikus, hanem a történelmi időben megy végbe. A történelmi idő sokkal inkább függ az emberi aktivitástól, mint a kozmikus idő. A történelmi idő hatására azonban a személy új módon sérül meg és válik rabbá, és előfordul, hogy úgy próbál szabadulni a történelmi idő fogságából, hogy a kozmikus idő szintjére igyekszik átlépni. A kozmoszban jobban tükröződik az istenség, mint a történelemben, de abban a kozmoszban, ahova az objektivizálódott természetet keresztül az ember áttörni igyekszik, maga az idő is objektivizálódott. A történelmi idő is objektivizálódott idő, de benne az emberi létezés mélyebb rétege tör elő. A történelmi idő az eljövendő felé törekszik. Létrejöttének ez az egyik eredője. De van egy másik eredő is. A történelmi idő is kapcsolódik az időkapcsolatok állandóságát biztosító múlthoz és tradícióhoz. Enélkül az emlékezet nélkül, és enélkül a tradíció nélkül a szó mélyebb értelmében nincs történelem. Az emlékezet és a tradíció révén konstituálódik a „történelmi”. A történelmi idő egyszerre konzervatív és forradalmi, de mindez nem érinti a létezés legmélyebb rétegét, mert az nem része a történelmi időnek. A történelmi idő egyfelől a jó, az eredeti, a tökéletes múltba helyezésének illúzióját kelti (ez a konzervativizmus illúziója), másfelől pedig a teljes tökéletesség, az értelem jövőbeli kiteljesedésének illúzióját (ez a progresszió illúziója). A történelmi idő szélszakított idő, nem ismer teljességet semmiféle jelenben (múlt és jövő mindig van, és csak mellesleg

létezik valamiféle jelen). Az ember nem érzi az idő teljességét a jelenben, hanem a múltban vagy a jövőben keresi azt, különösen a történelem átmeneti és szenvedésekkel teli periódusaiban. Ebben áll a történelem kísértő illúziója. Az a jelen, amely teljességgel és tökéletességgel rendelkezik, már nem az idő része, hanem kilépés az időből; nem az idő atomja, hanem az örökkévalóságé, ahogy Kierkegaard mondja. Az, amit az ember ezen egzisztenciális pillanat mélyén átél, megmarad, az ezt követő pillanatok kihullanak, az idő sodrába kerülnek, és egy kevésbé mély realitást képviselnek. Az objektivizálódott és a szám uralma alá került kozmikus és történelmi időn kívül beszélhetünk egzisztenciális, mély időről is. Az egzisztenciális időt nem úgy kell elképzelnünk, hogy az teljesen elkülönül a kozmikus és a történelmi időtől, lehetséges az egyik időből a másikba való áttörés. A kairos²⁵, amelyről oly szívesen beszélt Tillich²⁶, nem más, mint az örökkévalóság behatolása az időbe, a megszakított pillanata a kozmikus és történelmi időben, az idő kiegészülése és kiteljesedése. Ezzel kapcsolatos az a messianisztikus-prófétikus tudat amely, ha történelemről beszél, az egzisztenciális idő mélyéből meríti a szavait.

Az egzisztenciális idő szimbóluma nem a kör, és nem az egyenes, hanem a pont. Ez azt is jelenti, hogy az egzisztenciális idő ábrázolható a legkevésbé a térben. Ez belső idő, nem exteriorizálódik a térben, nem objektivizálódik. Ez a szubjektivitás világának ideje, nem pedig az objektivitásé. Nem számítható matematikailag, nem rakható össze és nem bontható szét. Végtelensége minőségi és nem mennyiségi végtelenség. Az egzisztenciális idő pillanata nem rendelődik alá a számnak, nem törtrésze az időnek az objektivizálódott idősorban. Az egzisztenciális idő pillanatában megvalósul az örökkévalóságba történő kilépés. Helytelen volna azt állítani, hogy az egzisztenciális idő azonos az örökkévalósággal, de azt mondhatjuk, hogy némely pillanata része annak. Mindenki tudja a maga tapasztalatából, hogy vannak olyan pillanataink, amikor az örökkévalóság részeseivé válunk. Semmi összefüggés nincs az egzisztenciális idő tartama, és az objektivizálódott kozmikus, valamint történelmi idő tartama között. Az egzisztenciális idő tartama attól a feszültségtől függ, ahogy az ember az élményeit belsőleg megéli. Objektíve rövid percek örökkévalóságnak tűnnek, és magát az örökkévalóságot is két ellentétben lehet megélni: a szenvedésben és a boldogságban, lelkesültségben. Az objektivizálódott matematikai időszámításból az eksztázis bármilyen állapota kivezet bennünket, és az egzisztenciális minőségi végtelenséghez juttat el. Az egyik pillanat az örökkévalóság lehet, a másik pedig az értelmetlen végtelenségé. Az, hogy a boldog ember nem veszi észre az órák múlását, azt jelenti, hogy megfelelkezik az órákról és a naptárról. Az emberek életének nagy része boldogtalan, és a matematikai idő láncolja magához azt. A szenvedés az egzisztenciális rend jelensége, de a matematikai időben objektivizálódik, és a szó mennyiségi értelmében végtelennek tűnik. A szenvedés egzisztenciális tapasztalatában gyökerezik, és az egzisztenciális idő, valamint az objektivizálódott és matematikailag számítható idő összekeveredésének eredményeként jött létre a végeérhetetlen pokoli kínokról szóló szörnyűséges és ostoba tanítás. A pokol kínjait az ember örökkétartóknak hiszi, és akként is éli meg, ez a nagyon erős gyötrelmem ismérve. Ennek az illuzórikus végtelenségnek azonban semmi köze az örökkévalósághoz, épp ellenkezőleg: azt jelenti, hogy az ember az értelmetlen időben tartózkodik, és nem tud kilépni az örökkévalóságba. A gyötrelmes szubjektivitás az ontologikus objektivitás formáját ölti. Minden, ami az egzisztenciális időben játszódik, vertikális és nem horizontális vonal mentén történik. A horizontális vonalon az egzisztenciális idő csak egy pont, ahol a mélyből való felszínre törés végbemegy. Az egzisztenciális idő eseményei a horizontális síkban úgy alkothatnak egyenest, hogy a mélyből való feltörés pontjai előre mozognak. Ez annak az exteriorizációja, ami nem tartozik az exteriorizációhoz, olyan objektiváció, ami nem fejeződik ki objektumban. Az egzisztenciális időben valósul meg minden alkotó aktus, a történelmi időben csak projektálódik. Az alkotás extázisa és emelkedettsége kívül esik az objektivizálódott matematikai időn, és nem a horizontális, hanem a vertikális kiterjedés irányába megy végbe. Az alkotói aktus eredménye azonban a történelem időfolyamában exteriorizálódik. Az egzisztenciális a történelmibe vetődik, a történelmi pedig visszahat az egzisztenciálisra. Minden, ami jelentős és nagy a történelemben, minden, ami eredeti és új, egyúttal feltörést jelent az egzisztenciális síkban, az alkotó szubjektivitásban is. Ezért a történelem az ezekből a feltörésekből adódó megszakított sorozata, nem pedig tömör, folytonos folyamat. A történelemben benne rejlik a metatörténelmi, ami nem a történelmi evolúció produktuma. A történelemben jelen van a csoda. Ez a csoda nem magyarázható a történelmi evolúcióval és a történelmi törvényszerűségekkel; e csoda akkor jön létre, amikor az egzisztenciális idő eseményei áttörnek a történelmi időbe, és ez az áttörés anélkül zajlik le, hogy a kétfajta idő eseményei összekeverednének. Isten kinyilatkoztatása a történelemben az egzisztenciális idő eseményeire is hatással van. Az egzisztenciális időbe áramlottak Krisztus életének jelentéssel teli eseményei, a történelmi időbe csak átvilágítottak az objektiváció súlyos közegén keresztül. A metatörténelmi sohasem keveredik össze a történelmivel, a történelem, azáltal, hogy magához hasonlítja, el is torzítja a metatörténelmit. Ha a metatörténelem végső győzelmet aratna a történelem fölött, és az egzisztenciális idő győzedelmeskedne a történelmi idő fölött, véget érne a történelem. A vallás nyelvén ezt úgy mondhatnánk, hogy Krisztus első eljövetele és második metatörténelmi eljövetele között a történelmi idő feszültsége helyezkedik el, és ez az a közeg, ahol az ember minden kísértés és rabság megpróbáltatásait átéli. A történelmi idő önmagától nem képes véget érni, végnélküliségre törekszik, de a végnélküliség sohasem válhat örökkévalósággá. A történelmi időből kétféleképpen lehet kilépni – két ellentétes irányba –, a kozmikus idő felé és az egzisztenciális idő felé. A naturalizmus a történelmi idő kozmikus időbe

olvasztása révén kínál kiutat, ami misztikus színezetet is kaphat. A történelem visszatér a természethez, belép a kozmikus körforgásba. A másik út a történelmi idő egzisztenciális időbe való olvasztása. Ez az eszkatologizmus kiútja. A történelemfilozófia végső soron vagy naturalista, még ha a szellem kategóriáit használja is, vagy eszkatologikus. A történelmi idő és minden, ami benne megvalósul, értelemmel rendelkezik, de ez az értelem a történelem határain kívül, az eszkatológiai távlatban található. A történelem a szellem kudarca, Isten országa nem valósulhat meg benne. De a kudarc értelmes. Értelmes az ember nagy megpróbáltatása, a kísértés megélt tapasztalata. Nélküle az emberi szabdság nem állhatná ki az összes próbát. A progresszió optimista teóriája nem az egyetlen létező elmélet. A progresszió mély konfliktusban áll a perszonalizmussal. A progresszió teljes egészében a halált hordozó idő hatalmában marad. A filozófia sohasem vetette föl kellő súllyal a történelem végének kérdését, sőt a teológia sem viszonyult hozzá elég komolyan. Ez tulajdonképpen az a kérdés, hogy legyőzhető-e az idő. Csak akkor győzhető le, ha nem objektív forma, ha nem az önmagától elidegenedett létezés terméke. Ebben az esetben a mélység feltörése véget vethet az időnek, és meghaladhatja az objektívációt. De a mélység feltörése nem lehet pusztán emberi ügy, ez Isten ügye is, Isten és ember közös ügye, istenemberi ügy. Ezen a ponton a világban és a világ fölött ható Isteni Gondviselés legnehezebb problémájába ütközünk. Minden titok abban rejlik, hogy Isten nem az objektívizálódott természet determinált soraiban hat, hanem csakis az emberi szabadságban és az emberi szabdság által.

Az apokalipszis az idő paradoxonalitásával áll összefüggésben, és ez okozza értelmezésének szokatlan nehézségét. Igen, és az igazat megvallva az apokalipszis szimbolikájának értelmezés nem sok eredménnyel kecsegtető foglalatosság. Nem is áll szándékomban értelmezni az apokalipszist, csupán arra vállalkozom, hogy fölvezoljam a történelem végének filozófiai problémáját. Az idő paradoxonalitása abban áll, hogy a történelem végét az időben gondolják el. Ugyanakkor a történelem vége az idő vége is, azaz a történelmi idő vége. A történelem vége az egzisztenciális idő eseménye. Viszont a történelmen kívül nem lehet elgondolni ezt az eseményt. A történelem vége, amely az egzisztenciális időben valósul meg, megvalósul „erről az oldalról” is, és „arról az oldalról” is. A történelem vége nem objektívizálódhat, és ezért nehéz értelmezni és magyarázni. Minden jelentős dolog, ami az egzisztenciális időben megvalósul, a történelmi időben paradoxonná válik. Az apokalipszisznek két felfogása van: a passzív és az aktív felfogás. A keresztény tudat történetében mindig az első dominált. A világvéget passzívan sejtik és várják, és azt kizárólag Isten határozza el, és csak Isten lehet bíró a világ fölött. Vagy pedig a világ végét az ember készíti elő aktívan és alkotó módon, az aktivitástól függ, azaz istenemberi ügy lesz. A vég passzív várását az iszonyat érzése kíséri. A végre való aktív felkészülés harc, és a győzelem érzésével jár együtt. Az apokaliptikus tudat lehet konzervatív és reakciós, gyakran ilyen is volt, és lehet forradalmi és alkotó, ilyennek kell lennie. A világvége apokaliptikus előérzetével súlyosan visszaélt. Minden végéhez közeledő történelmi korszak, minden végét érző társadalmi osztály összefüggésbe hozza saját pusztulását az eljövendő világvégevel. Ilyen apokaliptikus hangulat kísérte a francia forradalmat és a napóleoni háborúkat. Apokaliptikus hangulat kísérte a cári Oroszország pusztulását is, amit sokan előre sejtettek. VI. Szolovjov, K. Leontyev a passzív apokaliptikus tudat képviselői, Ny. Fjodorov pedig az aktív apokaliptikus tudat. Ny. Fjodorov aktív apokalipszis-értelmezése zseniálisan merész, annak ellenére, hogy filozófiája egyébként nem kielégítő. A konzervatív apokaliptikus tudatot iszonyattal tölti el mindannak a pusztulása, amit a történelmi szentségek képviselnek. A forradalmian apokaliptikus tudat viszont aktívan, alkotó módon irányul az emberi személyiségre, és egy személyiség-princípiumon nyugvó társadalomhoz. A történelem végéhez olyan feltételek mellett lehet aktívan viszonyulni, hogy több-kevesebb idő alatt megváltozik a tudat struktúrája, még a történelmi időben végbemegy egy szellemi és társadalmi forradalom, amely nem valósulhat meg az emberi erők részvétele nélkül sem, azaz a világot megváltoztató Szellemi Kiáramlás passzív várásával, hiszen szellemi aktivitással az ember is rendelkezik. Az emberi aktivitás, amelyre Ny. Fjodorov felszólít, a keresztény tudat szempontjából hatalmas lépést jelent előre. Ny. Fjodorov filozófiájában azonban a tudat struktúrája nem változik, Fjodorovot nem foglalkoztatja a szubjektumnak az objektívációhoz való viszonya. A véget előkészítő szellemi forradalom jelentős csapást mérhet a tudat illúzióra. Az aktív eszkatologizmus az emberi alkotás igazolása. Az ember felszabadul az őt rabbá tevő objektíváció hatalma alól. És akkor a történelem végének problémája új megvilágításban vetődik majd föl. A történelmi idő vége az egzisztenciális idő győzelme a történelmi idő fölött, az alkotó szubjektivitás győzelme az objektíváción, a személy győzelme az univerzális-átlagos fölött, az egzisztenciális társadalom győzelme az objektívizálódott társadalom fölött.

Az objektíváció mindig alárendeli az embert a végesnek, leigazza a végessel, és a mennyiségi, matematikai végtelenség perspektívájába taszítja. A történelem vége a véges hatalma alóli felszabadulás pillanata, a minőségi végtelenség perspektívájának megnyílása, vagyis az örökkévalóság. Az aktív eszkatologizmus az objektíváció és a megtestesülés objektívációval való hazug azonosítása ellen irányul. A kereszténység lényegéből adódóan eszkatologikus, de forradalmian eszkatologikus, nem pedig aszketikus. A kereszténység eszkatológiai jellegének tagadása mindig az objektívizálódott világ körülményeihez való alkalmazkodást és a történelmi idő előtti kapitulációt jelentette. Az objektíváció a tudat illúzióinak egész sorát szüli, hol konzervatívakat és reakciókat, hol pedig forradalmi-utópistákat.

Ilyen módon a tudat illúziója a világharmónia jövőbe projektálódása is, ami a vallásban progresszióként jelenik meg. A történelmi idő egy szeletében (jövő) elgondolódik az, hogy gondolni csak az egzisztenciális jövőben lehet (az idő vége, történelmi idő). Innen származik Ivan Karamazov – Belinszkij által is megsejtett – zseniális dialektikája arról, hogy a világharmóniába való belépésnek vissza kell adnunk Istennek a belépőjegyet.²⁷ Ez tiltakozás az objektiváció ellen. Az objektivizálódott tudat illúziója az is, hogy az egyházat Isten országával, az egyház történelmi eszméjét pedig Isten országának Szent Augustinustól származó eszkatológiai eszméjével azonosítják. Ennek következménye nemcsak a szakralizáció volt, hanem a történelmi objektivációk egész sorának – az egyháznak mint szociális intézménynek, a teokratikus államnak, a mindennapi lét megcsontosodott formáinak – istenítése is. Elvetették az igazi chiliazmust,²⁸ vagyis azt a reményt, hogy Isten országa nemcsak az égben, hanem itt a földön is megvalósul, de tovább uralkodott a hazug chiliazmus, amely a kizárólag a történelmi időbe tartozó, túlságosan is földi és túlságosan is emberi dolgokat szentesítette.

Az egzisztenciális idő aktív, alkotó eseményei azonban nemcsak az égben, hanem a földön is meghozzák a maguk gyümölcseit; megfordítják a történelmet. Azok az illúziók, amelyek az ún. „objektív világ” alapul, legyőzhetők. Az ember alkotó tevékenysége, amely a tudati struktúra megváltoztatására irányul, nemcsak ezt a világot erősíti meg, bemszakít a kultúrát szabadítja föl, hanem a világot is, előkészíti a történelem végét, azaz létrehozza Isten országát, és ezt nem szimbolikus értelemben teszi, hanem valóságban. Isten Országának eljövetele nemcsak a bűn levezeklését, és az eredendő tisztasághoz visszatérést jelenti, hanem egy új világ megalkotását is. És ebben az ember, és a felszabadítás minden eredeti aktusa részt vesz. Ez nem egyszerűen a másik világ, hanem az átlényegített világ. Ez a természet kiszabadítása a rabságból, az állatvilág felszabadítása is, mert az ember az állatokért is felelősséggel tartozik. És mindez most kezdődik, ebben a pillanatban. A szellemiség elérése, az igazság és a felszabadulás akarása már a másik világ kezdete. Itt nem idegenedik el egymástól az alkotás aktusa és az alkotás produktuma, mert az alkotás aktusa már magában foglalja az alkotás produktumát is, az alkotás nem exteriorizálódik, az alkotás maga a megtestesülés. A személyiség fellázad az átlagos-univerzális, az objektív rabságra, és az objektiváció alkotta hamis szentségek ellen, ugyanakkor azonban mindenért vállalja a felelősséget: a természetért, minden élőlényért, minden szenvedőért és kiszolgáltatottért, az egész népért és minden népért. A személy a világ egész történelmét a saját történelmeként éli át. A történelem rabsága elleni lázadásnak azonban nem az öncélúság illúziójának bűvöletében kell végbemennie, hanem úgy, hogy az ember a történelmet a maga végtelen szubjektivitásban fogadja el, és úgy tekintse azt, mint amiben a világ az ember része. A perszonalizmus meggondoltan és következetesen követeli a világ és a történelem végét, de az embertől nem azt, hogy a véget passzívan várja, és félelemmel és iszonyattal töltse el annak bekövetkezése, hanem azt, hogy a véget aktívan, alkotó módon készítse elő. Ezzel a tudat irányát radikálisan megváltoztatja, és megszabadítja azt az objektív realitások formáját öltő illúzióktól. Éppen a magukat realizmusnak föltüntető illúziók és a szimbolizmus fölött aratott győzelem jelenti a realizmus győzelmét. E győzelem révén érhető el a pokol örök kínjainak lidérces, az embert rabbá tevő illúzióitól való megszabadulás, és a pokol hazug objektivációjának, a pokol és a paradicsom teljes egészében az objektivizálódott időbe tartozó hamis dualizmusának meghaladása. Az ember útja szenvedés, keresztség és halál, de ez az út a feltámadáshoz vezet. Csak minden élőknek és minden holtaknak a feltámadása békíthet meg bennünket a világfolyamattal. A feltámadás az idő fölött aratott győzelem, és nemcsak a jövő, hanem a múlt megváltozása is. A kozmikus és a történelmi időben ez nem lehetséges, de lehetséges az egzisztenciális időben. Ebben rejlik a Vezeklő és Feltámadó jelenségének értelme. E nagy kegyelem lehetetlenné teszi az ember számára, hogy megbékéljen az oszlással és a halállal, a saját és bármilyen létező végleges eltűnésével a múltban, a jelenben és a jövőben. Semmit sem lehet átöröközni, ami önmagában nem örök; ha nem örök, az élet minden értéke elveszíti értékességét. A kozmikus és a történelmi időben, a természetben és a történelemben azonban minden elmúlik, minden eltűnik. Ezért az időnek véget kell érnie. Idő többé nem lesz. Megszűnik az ember időtől, szükségszerűségtől, haláltól és a tudat illúzióitól való függése. Minden átmegy az eredendő realitásba és a szellemiségbe, az isteni, vagy helyesebben az istenemberi létbe. De szenvedést és áldozatokat követelő kemény harc áll előttünk. Más út nincs. Isten Országa pusztán a szemlélet révén nem érhető el. Az eltűnt idő problémáját megszenvedvén Proust a művész alkotó emlékezete révén, és a passzív esztétikai szemlélet segítségével próbálta megfordítani az időt, feltámasztani a múltat. Ez illúzió volt, bár érintette a téma mélységét. Ny. Fjodorov az aktív feltámasztás „közös ügyének” eszközével akarta legyőzni a halált, megfordítani az időt, megváltoztatni a múltat. Ez nagy és keresztényi eszme, de nem kapcsolódik eléggé a személynek, a szabadságnak és az objektiváció tudati legyőzésének problémájához. Az ember rabsága az ember bűnbeesettségének tényéből is ered. Az ember létét a bűnbeesettség tudati struktúrája is meghatározza, ami nemcsak megbánással és vezekléssel győzhető le, hanem az ember összes alkotó energiájának aktivizálásával is. csak akkor következik be Krisztus második eljövetele, csak akkor lesz új ég és új föld, csak akkor jön el a szabadság birodalma, amikor az ember végebevisi azt, amire rendeltetett.

Jegyzetek

1. Lévy-Bruhl, Lucien (1857-1939) francia szociológus és etnológus.
2. Frank, Sy. L. (1877-1950): jog- és szociálfilozófus. Georg Simmel tanítványként végzi a berlini egyetemet. 1921-ben a „Szellemi Kultúra Akadémiájának” tagjaként dolgozik. 1922-ben hagyja el a Szovjetuniót.
3. Simmel, Georg (1858-1918): német filozófus és szociológus. Dilthey életfilozófiájának továbbfejlesztője. Kantból indul ki, de már pszichológiai módon értelmezi, és már James előtt pragmatikus eszméket hirdet. Gondolkodásában a pozitívizmus, a szubjektívizmus, a reletívizmus, valamint Schopenhauer és Nietzsche hatása tükröződik.
4. Spencer, Herbert (1820-1903): angol pozitívista szociológus. A társadalmat élő szervezethez hasonlította, és tanulmányozásában a biológiai fejlődéstani gondolat alkalmazását követelte. Evolúció-felfogása szolgált alapul szociológiai nézeteinek – az ún. organikus társadalomelméletnek.
5. Shäffle, Albert (1831-1903): német pozitívista szociológus. A társadalmat élő szervezetnek fogta fel.
6. Mihajlovszkij, Nyikolaj Konsztantinovics (1842-1904): orosz szociológus, publicista. A 70-es évek végén kapcsolatban állt a Narodnaja Volja (Népkarat) nevű narodnyik szervezettel. A szubjektívizmus híveként lép fel, a „hősök” aktív szerepét szembeállította a „tömegek” állítólagos passzivitásával.
7. Spann, Othmar (1878-1950): osztrák közgazdász és szociológus. Az univerzalizmus fő képviselője. Szerinte a társadalmi gazdálkodás feladata a szükséges anyagi eszközök biztosítása a társadalom magasabb rendű céljai (a tudomány, művészet, vallás, stb.) számára.
8. Maistre, Joseph Marie de (1753-1821): konzervatív államférfi és filozófus a Nagy Francia Forradalom idején. A pápaság szellemi vezetése alatt álló középkori államformához való visszatérést hirdelve élesen támadta a korszak felvilágosult gondolkodóit. A restauráció egyik elméleti megalapozója.
9. Bonald, Louis Gabriel Ambrosie, vicomte de (1754-1840): francia konzervatív politikus, filozófus. A forradalom idején emigrált, majd a restauráció időszakában visszatért; írásában az egyházat és az abszolút monarchiát védelmezte a XVIII. századi felvilágosodással és az alkotmányos parlamentáris rendszerrel szemben.
10. Comte, Auguste (1798-1857): francia filozófus, a filozófiai pozitívizmus létrehozója.
11. Maurras, Charles (1868-1952): francia író, költő, szélsőképpen nacionalista politikus, a fajelmélet képviselője.
12. Tönnies, Ferdinand (1855-1936): német szociológus. A „Közösség és társadalom” című művében fejti ki a társadalom szerveződéséről vallott nézetét.
13. Bachofen, Johann Jakob (1885-1887): svájci jog- és történettudós. Fő műve (Das Mutterrecht) a társadalmi fejlődés kezdetleges fokán álló népeknek megtalálható anyajogot (matriarchátus) vizsgálja.
14. Carlyle, Thomas (1795-1881): skót származású angol történetíró és irodalomtörténész. Lebecsülte a néptömegek történelmi szerepét, és a hőkultusz hirdetésével iskolát teremtett.
15. Ortega y Gasset, José (1883-1955): spanyol filozófus, az egzisztencializmus neves képviselője. A tömegekről szóló elmélete (A tömegek lázadása, Bp. 1938) tette világhírűvé.
16. Le Bon, Gustave (1841-1931): orvos, antropológus és szociológus. „A tömegek lélekiana” című műve tette ismertté, amely a tömegek alkotóerejével és ítélőképességével foglalkozik.
17. Spengler, Oswald (1880-1936): német irracionalista filozófus és publicista. Az életfilozófia képviselője az I. világháború utáni időszakban. Nézetire különösen Nietzsche és Simmel filozófiája hatott. Felfogásának középpontjában a kultúra és a civilizáció ellentéte állt.
18. Leontyev, Konsztantin Nyikolajevics (1831-1891): író, filozófus. Arisztokratizmusa és a tömeg iránti úton-útfélen bangoztatott megvetése miatt orosz Nietzsche-nek nevezték. Az orosz vallásos gondolkodók közül ő bírálta legerősebben a Nyugatot annak aizmusa, demokráziája és nacionalizmusa miatt, és ezekben az orosz gondolkodás és életforma ellentétét és a történelmi hanyatlás jeleit vélte felfedezni.
19. Scheler, Max (1874-1928): német idealista filozófus és szociológus, az ún. tudásszociológia képviselője.
20. Tarde, Gabriel (1843-1904): szociológus. A szociológiai jelenségeket az utánzás tényéből vezette le. (Ezzel a pszichológikus módszerrel szemben a szociológia önállóságát védelmezte E. Durkheim.)
21. Poulin, A.: Neotomista filozófus. Lélektani módszerrel vizsgálta a misztikus élmények természetét.
22. das Man: heideggeri kategória – Az-ember, a mindennapiság (hétköznapiság) embere, aki a mindennapiság szabályait meghatározza.
23. Fjodorov, Nyikolaj Fjodorovics (1828-1903), orosz utópista gondolkodó. Fjodorov az ember szempontjából a lehető legnagyobb rosszat a halálban mint a természet vak erejében látta. Ennek legyőzésére ajánlotta a tudomány és a technika eredményeinek felhasználásával létrehozott természetfilozófia eszméjét. A cél: az ősök („apák”) feltámasztása-biológiai értelemben is – a természet birtokbavételének, az emberi szervezet átalakításának, a kozmosz és a kozmikus folyamatok meghódításának segítségével. A feltámasztás és a halhatatlanság elérését Fjodorov az emberiség „közös ügyének” (obszecsje gyelo) nevezte, amely általános testvériséget és rokonságot eredményez a földön, és megszüntet minden ellenségeskedést. Fjodorov életében semmit sem publikált, mivel bűnnek tartott minden tulajdont, még az eszmék és a könyvek szerzői tulajdonát is. Válogatott töredékeinek és cikkeinek gyűjteményét tanítványai adták ki „A közös ügy filozófiája” (Filozofija obszecsje gyelo) címmel 1906-ban. Fjodorov filozófiája nagyon nagy hatással volt kora szellemi életére. Dosztojevszkij, Tolstoj és Szolovjov is nagy érdeklődést tanúsítottak iránta. Ciolkovszkij tudományos és filozófiai elgondolásai több ponton is költődnek hozzá. Az irodalomban különösen Platonov és Zabolockij műveiben köszönnek vissza a feltámasztás és a kozmosz meghódításának eszméi.
24. List der Vernunft: az ész ravaszsága
25. Kairos: a görög mitológiában az alkalom istene és a döntő pillanat génusza
26. Paul Tillich (1886-1965) német filozófus és teológus, 1933-ban a fasiszta rezsim elől az Egyesült Államokba emigrált. Tillich a keresztény egyház nagy hatású apologetája volt. A keresztény egyház sajátos feladatának sajátos interpretációját adta oly módon, hogy a bibliai hit problémáját a klasszikus és a modern filozófia – elsősorban a miszticizmus, az idealizmus és az egzisztencializmus – kiemelt kérdéseivel hozta összefüggésbe. Az első világháború, melyben káplánként vett részt, valamint az 1918-as fegyverszünet utáni kaotikus németországi állapotok arra a meggyőződésre juttatták, hogy a XIX. századi humanizmus csődbe jutott, és a nyugati civilizáció egy korszak végéhez ért. E krízisre adott feleletként csatlakozott a keresztény-szocialista mozgalomhoz, melynek hívei úgy gondolták, hogy a várható kulturális hanyatlás egy pillanatnyi kedvező alkalmat jelent a társadalom kreatív újjáépítéséhez. Ezt az időszakot jellemezte Tillich a kairos fogalmával. A kairos ebben az értelemben olyan történelmi pillanatot jelöl, amelyben az örököveltség feltör, és e feltörés megváltoztatja a világ létállapotát.
27. „Ivan Karamazov zseniális dialektikája...”: Ivan a hit paradoxonáról beszél Aljosának, amikor azt fejegeti, hogy a gyerekek (tehát az atyánok) szenvedéseit és erőszakos halálát senkinek nincs joga megbocsátani. Márpedig a „világharmóniába” való belépés feltétele éppen a tökéletes szeretet, azaz a tökéletes megbocsátás: „Nem akarok harmóniát: az emberiség iránti szeretetből nem akarom. Inkább akarok itt maradni -megbocsátatlan szenvedésekkel. (...) Meg aztán túl drágára, egyáltalán nem a mi

zsebünkhöz szabták a harmónia árát, nem tudunk mi olyan nagy belépődíjat fizetni. Ezért hát a magam belépőjegyét sietek visszaadni. (...) Nem az Istent nem fogadom én el, Aljosa, csak a belépőjegyet adom vissza neki teljes tisztelettel." (Makai Imre fordítása)

28. Chiliazmus: a kereszténység első századaiban elterjedt tanítás, amely Isten országát nem szellemi értelemben hirdeti. A chiliazmus szerint Krisztus második eljövtekor földi országot fog alapítani, amely ezer évig fog fennállni, a „világ végéig”. Alapjául a Jelenések Könyve 20. fejezetének 4. verse szolgál.